

MIRCEA

ELIADE



De la Zalmoxis la
Genghis-Han

H HUMANITAS

DE LA ZALMOXIS LA GENGHIS-HAN

MIRCEA ELIADE (București, 28 februarie 1907—Chicago, 22 aprilie 1986) a făcut studii de filozofie la București, încheiate cu o teză despre filozofia Renașterii (1928) și la Calcutta, India (decembrie 1928—decembrie 1931). Își susține doctoratul în filozofie, la București, cu o lucrare asupra gândirii și practicilor *yoga* (1933). Între anii 1933 și 1940, simultan cu o intensă activitate teoretică, beletristică și publicistică, ține cursuri de filozofie și de istoria religiilor la Universitatea din București. În timpul războiului, este atașat cultural al ambasadei României la Londra (1940—1941) și al legației române de la Lisabona (1941—1945).

Din 1945 se stabilește la Paris, unde predă istoria religiilor, întâi la École Pratique des Hautes Études (pînă în 1948), apoi la Sorbona. Invitat în S.U.A., după un an de cursuri ținute ca *Visiting Professor* pentru „Haskell Lectures” (1956—1957), acceptă postul de profesor titular și de coordonator al Catedrei de istoria religiilor (din 1985 Catedra „Mircea Eliade”) a Universității din Chicago.

Cronologia operei științifice și filozofice (prima ediție a volumelor): *Solilocvii* (1932); *Oceanografie* (1934); *Alchimia asiatică* (1935); *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne* (1936); *Cosmologie și alchimie babiloniană* (1937); *Fragmentarium* (1939); *Mitul reintegrării* (1942); *Salazar și revoluția în Portugalia* (1942); *Insula lui Euthanasius* (1943); *Comentarii la legenda Meșterului Manole* (1943); *Os Romenos, Latinos de Oriente* (1943).

Techniques du Yoga (1948); *Traité d'histoire des religions* (1949); *Le Mythe de l'Éternel Retour* (1949); *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (1951); *Images et symboles* (1952); *Le Yoga. Immortalité et liberté* (1954); *Forgerons et alchimistes* (1956); *Das Heilige und das Profane* (1957) — *Le Sacré et le profane* (1965); *Mythes, rêves et mystères* (1957); *Birth and Rebirth* (1958) — (*Naissances mystiques* (1959); *Méphistophélès et l'Androgyne* (1962); *Patañjali et le Yoga* (1962); *Aspects du mythe* (1963); *From Primitives to Zen* (1967); *The Quest* (1969) — *La Nostalgie des origines* (1970); *De Zalmoxis à Genghis-Khan* (1970); *Religions australiennes* (1972); *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions* (1976); *Histoire des croyances et des idées religieuses I—III* (1976—1983); *Briser le toit de la maison* (1986).

MIRCEA ELIADE

De la
ZALMOXIS
la
GENGHIS-HAN

Studii comparative
despre religiile și folclorul Daciei
și Europei Orientale

Traducere de
MARIA IVĂNESCU
și
CEZAR IVĂNESCU



HUMANITAS

Coperta

IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Vinieta: Coif de argint aurit din tezaurul de la Agighiol (detaliu)

MIRCEA ELIADE

DE ZALMOXIS À GENGIS-KHAN

© Payot, Paris, 1970

© Humanitas, 1995, pentru prezenta ediție.

Într-o primă ediție această traducere a apărut la

Editura științifică și enciclopedică, 1980.

ISBN 973-28-0554-4

Prefață la traducerea românească

Cînd m-am hotărît să adun în volum cîteva studii despre religiile și folclorul Daciei și Europei orientale, speram că voi avea răgazul să redactez măcar încă două mici monografii, una despre Colinde și sărbătorile de iarnă, și cealaltă despre Călușari și dansurile cathartice. Dar aceste monografii n-au putut fi încheiate la timp ca să fie incluse în *De Zalmoxis à Gengis-Khan* (Paris, Payot, 1970), și le-am amînat pentru o ediție ulterioară. (Cf. deocamdată „Notes on the Călușari“, în *The Gaster Festschrift The Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University*, vol. 5, 1973, pp. 115–122; „Observations on European Witchcraft“, în *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions. Essays in Comparative Religions*, Chicago, University Press, 1967, pp. 78–85, 129–130). Dar cîteva cursuri și Seminarii recente, ținute la Universitatea din Chicago — despre mitologiile morții și riturile funerare, despre urmele scenariilor inițiatice în ceremonialele grupărilor tinerești, specifice societăților rurale din România și Europa orientală, și, mai ales, despre necesitatea integrării materialelor etnologice și folclorice europene în orizontul istoriei universale a religiilor — m-au convins că *De Zalmoxis à Gengis-Khan* trebuie completat cu un al doilea volum, în care, alături de studiile despre Colinde și Călușari, toate aceste probleme vor fi analizate cu atenția pe care o merită. De data aceasta cartea, deși alcătuită ca și *De Zalmoxis à Gengis-Khan* din mici monografii în legătură cu materialele etnografice și tradițiile folclorice românești, se va adresa în primul rînd istoricilor religiilor și istoricilor culturii.

Într-adevăr, așa cum am observat deja în volumul II din *Histoire des croyances et des idées religieuses* și voi arăta pe larg în volumul III, tradițiile folclorice constituie o mină inepuizabilă de informații istoric-religioase, deocamdată insuficient exploatate sau greșit interpretate. Este drept, metodologia acestui nou demers, care vizează

promovarea materialelor folclorice la rangul de documente istoric-religioase, nu este încă pusă la punct. (Ea va constitui, fără îndoială, una din principalele preocupări ale tinerei generații de istorici ai religiilor.) Dar chiar în această fază inițială a cercetărilor nu mai pot fi trecute sub tăcere rolul și importanța tradițiilor religioase populare într-o istorie cu adevărat *universală* a religiilor. Analiza „creștinismului cosmic”, specific populațiilor rurale din Europa orientală, schițată în cartea de față (capitolul VIII) și continuată în volumul II din *Histoire des croyances* (capitolul XXX), va fi completată în volumul III. Dar valoarea de documente istorice a tradițiilor folclorice se verifică și în alte zone culturale. Atît hinduismul și Islamul, cît și istoria religioasă a Chinei, a Japoniei sau a Americii Centrale își descoperă noi dimensiuni și noi valori în măsura în care sînt corect și exhaustiv analizate tradițiile religioase populare, și sînt descifrate, pe de o parte originile lor protoistorice, iar pe de alta raporturile lor cu sistemele culturale și teologiile dominante.

Nu este deloc întîmplător că redactarea studiilor despre Colinde și Călușari, despre mitologia morții și ceremonialele inițiatice la români înaintează paralel cu redactarea volumului III din *Histoire des croyances et des idées religieuses*. Exegeza materialelor românești și sud-est europene înlesnește analiza tradițiilor religioase populare din India, Asia Centrală, Extremul Orient și Mesoamerica, și este, la rîndul ei, validată de rezultatele obținute în aceste arii culturale exotice.

*
* *

Ca și pentru traducerile în limbile engleză, italiană, germană, spaniolă și japoneză, am corectat greșelile de tipar care se strecuraseră în textul francez, și am completat indicațiile bibliografice. Pentru traducerea de față am adăugat, în plus, un număr de publicații mai recente. N-am încercat, totuși, să înregistrez ultimele contribuții apărute în țară; pe de o parte, pentru că volumul se adresează mai ales cititorilor nespecialiști, pe de altă parte pentru că bibliografia folcloristică recentă este ușor accesibilă cercetătorilor români.

MIRCEA ELIADE

Chicago University, 25 noiembrie 1978

Cuvînt înainte

În paginile care urmează ne propunem să prezentăm ceea ce este esențial în religia geto-dacilor și cele mai importante tradiții mitologice și creații folclorice ale românilor. Aceasta nu implică, cu necesitate și în amănunțime, continuitatea între universul religios al geto-dacilor și acela care se lasă descifrat în tradițiile populare românești. Dacă vrem să vorbim de „continuitate“, ea trebuie căutată la un nivel mai adînc decît cel circumscris de istoria geto-dacilor, a daco-romanilor și a descendenților lor, românii. Căci cultul lui Zalmoxis, de exemplu, la fel ca și miturile, simbolurile și ritualurile care stau la baza folclorului religios al românilor, își au rădăcinile într-o lume de valori spirituale care precede apariția marilor civilizații ale Orientului Apropiat antic și ale Mediteranei. Ceea ce nu vrea să spună, totuși, că toate concepțiile religioase ale geto-dacilor sînt cel puțin „contemporane“ cu cele pe care le descifrăm în tradițiile populare românești. S-ar putea ca un obicei agrar din zilele noastre să fie mai arhaic decît, de exemplu, cultul lui Zalmoxis. Se știe că anumite scenarii mitico-rituale, existente încă la țărani din Europa centrală și sud-orientală la începutul secolului al XX-lea păstrau fragmente mitologice și ritualuri dispărute, în Grecia antică, înainte de Homer.

Lucrarea aceasta nu constituie o istorie religioasă a Daciei. Dată fiind sărăcia documentelor, este de altfel îndoielnic că o asemenea istorie ar putea fi scrisă vreodată. Oricum, cercetările arheologice nu și-au epuizat încă surprizele. Și, în ciuda unui efort considerabil, tradițiile populare românești sînt încă insuficient cunoscute. Atît timp cît nu vom dispune de un *corpus* comparabil celui furnizat de Oskar Loorits prin *Grundzüge der estnischen Volksglauben*, orice efort de sinteză ar fi prematur.

Deocamdată, nu putem avansa în cunoașterea vieții religioase a acestei regiuni a Europei decît prin monografii independente, deși complementare. Am reunit în acest volum o serie de studii privind

originile religioase ale numelui etnic al dacilor, cultul lui Zalmoxis, mitul cosmogonic *popular* (adică singurul care este atestat în tradițiile folclorice ale românilor), semnificațiile mitico-rituale ale legendelor despre întemeierea unui stat (Moldova) și construcția unei mînăstiri (Argeș), anumite credințe populare în legătură cu magia și extazul, mătăguna și culesul ierburilor de leac, în sfîrșit mitologiile care stau la baza capodoperelor poeziei epice românești.

Inutil să precizăm că demersul nostru este acela al unui istoric al religiilor: nu poate fi vorba să ne substituim folcloristului, arheologului sau specialistului în istoria veche a Europei orientale. Am încercat să decriptăm în documente semnificațiile lor profunde, de multe ori camuflate, degradate sau uitate. Și pentru că semnificația unei credințe sau a unui comportament religios nu se dezvăluie decît în lumina comparațiilor, n-am ezitat să situăm documentele noastre în perspectiva istoriei generale a religiilor. Într-adevăr, numai în universul valorilor specifice vînătorilor și războinicilor, și mai ales în lumina riturilor inițiatice militare, numele etnic al dacilor își revelează semnificația sa religioasă primitivă. La fel, cultul lui Zalmoxis nu poate fi înțeles decît după ce se dezvăluie sensul inițiativ al ocultării și epifaniei zeului. Mitul cosmogonic românesc își revelează trăsăturile sale specifice după ce descifrăm nu numai preistoria „dualismului“ balcanic și central-asiatic, dar și sensul ascuns al „oboselii lui Dumnezeu“ după ce a creat Pămîntul, expresie surprinzătoare a unui *deus otiosus* reinventat de creștinismul popular într-un efort disperat de a-l desolidariza pe Dumnezeu de imperfecțiunile lumii și de apariția răului.

Am putea continua amintind că, pentru un istoric al religiilor, mitul întemeierii principatului Moldovei își are rădăcinile în concepția arhaică a „vînătorii rituale“; legenda Mînăstirii Argeș își revelează simbolismul nu numai cînd este pusă în legătură cu riturile de construcție, dar mai ales cînd i se descoperă sensul primordial al unui tip primitiv de sacrificiu uman; cea mai răspîndită baladă românească, *Miorița*, ilustrează, pe lîngă o mitologie a morții, abia creștinată, persistența unei teme arhaice, specifică culturilor de vînători și păstori, îndeosebi funcția oraculară a animalului; sau că, în cultul mătăgunei se prelungește, „folclorizată“ și degradată, venerabila credință în iarba Vieții și a Morții.

Ar fi de prisos să enumerăm toate temele discutate în diversele capitole ale cărții. Dar este important să subliniem interesul unor asemenea cercetări pentru istoria generală a religiilor. Aceste pagini

au fost scrise nu atât pentru a ne aduce contribuția proprie la cercetările istoricilor, folcloriștilor sau româniștilor, cât pentru a ilustra posibilitățile unei hermeneutici a universurilor religioase arhaice și populare, altfel spus a creațiilor spirituale lipsite de expresie scrisă, și, în general, de criterii cronologice valabile. Am elaborat această carte în timp ce studiam anumite probleme privind religiile „primitive”. Și nu o dată dificultățile pe care le întâmpinam erau de același ordin. Mai întâi, documentele prezentate de primii exploratori, misionari și etnologi au fost adunate cu aceleași prejudecăți ideologice care caracterizau primele colecții de documente folcorice. Pe deasupra, societățile „primitive”, ca și tradițiile „folclorice”, constituiau subiecte de studiu care nu aparțineau universului de valori exemplare întrupate în cultura occidentală — adică într-o cultură definită de creații înregistrate într-un timp istoric linear.

Din fericire, progresele realizate de curînd în cunoașterea culturilor „primitive” ne dau speranțe. Aceste universuri de valori spirituale arhaice vor îmbogăți lumea occidentală nu doar prin contribuții de vocabular (*mana, tabu, totem* etc.) sau de istorie a structurilor sociale. Am stăruit în altă parte asupra posibilităților deschise de confruntarea cu creațiile civilizațiilor arhaice. Istoricul religiilor aspiră să-și lărgescă această confruntare cercetînd culturile populare și *folk-religiile* Europei, Asiei, și ale celor două Americi, așteptînd elaborarea unei hermeneutici care îi va permite într-o zi să înțeleagă mai puțin imperfect valorile religioase ale societăților preistorice. Aceste cercetări și aceste speranțe se înscriu de altfel într-unul din proiectele cele mai viguroase, și de asemenea cele mai novatoare, din a doua jumătate a secolului al XX-lea: curentul cultural care urmărește studiul și cunoașterea lumilor exotice, arhaice și „populare”. Nimic mai pasionant și mai stimulant pentru conștiința occidentală decît efortul de a înțelege creațiile atîtor „preistorii” și „protoistorii” (chiar „istorii provinciale” care au gravitat în marginea imperiilor și au supraviețuit căderii lor), creații acumulate și conservate de milenii în culturile exotice, primitive și „folclorice”.

*
* *

Textele reunite în acest volum au fost redactate la date diferite și, cu excepția capitolelor II și VIII, au apărut în revistele următoare: *Numen* (cap. I), *Revue de l'Histoire des Religions* (cap. III), *Revue des Études Roumaines* (cap. IV, V), *Acta Historica* (cap. VI). Studiul

despre cultul mătrăgunei în România (cap. VII) a fost tradus după manuscrisul românesc prin grija Institutului Francez din București și publicat în *Zalmoxis. Revue des Études Religieuses* (vol. I, 1938). Celelalte texte au fost citite și corectate de excelenții noștri prieteni, profesorul Jean Gouillard (capitolele I, III, IV, V, VI) și domnișoara Jacqueline Desjardin (cap. II și VIII). Este pentru noi o mare plăcere să le exprimăm toată recunoștința noastră. Sîntem la fel de îndatorați prietenului nostru, profesorul Georges Dumézil, care și-a dat osteneala să corecteze șpalturile și să amelioreze textul.

MIRCEA ELIADE

Universitatea din Chicago, iulie 1969.

CAPITOLUL I

DACII ȘI LUPII

Semnificații religioase ale numelor etnice

După Strabon (304: VII, 3, 12), dacii se numiră mai întâi *dáoi* (οὗς οἶμαι Δάους χαλεῖσθαι τὸ παλαιόν). O tradiție conservată de Hesychius ne informează că *dáos* era numele frigian al „lupului”. P. Kretschmer explicase acest cuvânt prin rădăcina **dhāu*: „a apăsa, a strânge, a sugruma”¹. Dintre vocabulele provenite din această rădăcină, notăm lidianul Kandaules, numele zeului trac al războiului, Kandáon, ilirianul *dhaunos* (lup), zeul Daunus etc.² Orașul Daoús-dava, în Moesia Inferior, între Dunăre și Haemus³, însemna literalmente „satul lupilor”⁴.

Deci dacii se numeau ei înșiși mai de demult „lupi” sau „cei care sînt asemeni lupilor”, cei care seamănă cu lupii.⁵ Tot după Strabon (VII, 3, 12; XI, 508, 511, 512), sciții nomazi la est de Marea Caspică purtau de asemenea numele de *dáoi*. Autorii latini

¹ P. Kretschmer, *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache*, Göttingen, 1896, pp. 388, 221, 214.

² J. Pokorný, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, Berne, 1951 și urm., 235; G. Kazarow, „Zur Geographie des alten Thrakiens” (*Klio*, XII, N. F. IV, 1929, pp. 84–85), p. 84; cf. și G. Mateescu, în *Ephemeris Dacoromana*, I, p. 208. Despre Daunus, vezi F. Altheim, *A History of Roman Religion*, Londra, 1938, pp. 206 și urm. Despre Kandáon, cf. O. Masson, *Kratylos*, II, 1957, p. 64.

³ Ptolemeu, III, 10, 6; Kazarow, *Klio*, p. 84.

⁴ Pentru *dava* „așezare”, v. W. Tomaschek, *Die alten Thrakern (Sitzungsberichte Akad. Wien*, 130, 1893), II, p. 70. Tomaschek pune în legătură *daci*, *dai* cu *dava* (*ibid.*, I, p. 101). Altfel spus, el înțelegea prin numele etnic de daci „locuitori ai *davae*-lor”. În ultima sa sinteză asupra istoriei românilor, N. Iorga accepta explicația lui Tomaschek; cf. *Histoire des Roumains*, I, i, București, 1937, p. 149. Despre *dava* vezi E. Lozovan, „Le «vilage» dans la toponymie et l'histoire roumaines” (*Zeitschrift f. romanische Philologie*, 1957, pp. 124–144).

⁵ F. Altheim observă că numele de *dāci* este format, ca și acela de *luperci*, cu un sufix adjectival (*op. cit.*, p. 212). Vezi și E. Lozovan, „Du nom ethnique des Daces” (*Revue Internationale d'Onomastique*, 13, 1961, pp. 27–32).

îi numeau *Dahae*, și unii istorici greci *dāai*.⁶ Numele lor etnic deriva foarte probabil din iranianul (saka) *dahae*, „lup”.⁷ Dar asemenea nume nu constituiau o excepție printre indo-europeni. La sud de Marea Caspică se întindea Hyrcania, adică în iraniana orientală Vehrkanā, în iraniana occidentală Varkana, lit. „țara lupilor” (de la rădăcina iraniană *vehrka*, „lup”). Triburile nomade care o locuiau erau desemnate de autorii greco-latini cu numele de hyrkanoi, „lupii”.⁸ În Frigia se afla tribul Orka (Orkoi).⁹

Să mai amintim pe lykaonii din Arcadia¹⁰, și Lycaonia sau Lucaonia din Asia Mică, și mai ales pe Zeus Lykaios arcadianul¹¹ și Apollon Lycagenetul; această ultimă poreclă a fost explicată ca însemnând „al lupoaiței”, „cel născut de lupoaică”, adică născut de Lēto schimbată în lupoaică¹². Numele tribului samnit al lucanilor¹³ deriva după Heraclid din Pont (*Fragm. Hist. Gr. 218*), de la Lycos, „lup”. Vecinii lor, hirpinii, își luau numele de la *hirpus*, numele samnit al „lupului”¹⁴. La poalele muntelui Soracte trăiau hirpii sorani, „lupii din Sora” (cetatea volscă). După tradiția conservată de Servius, un oracol îi îndemnase pe hirpii sorani să trăiască „precum lupii”, adică din pradă (*lupos imitarentur, i.e. rapto viverent*¹⁵). Într-adevăr ei erau scutiți de impozite și de serviciul militar (Plinius, *Hist. Nat.*, VII, 19), căci ritul lor bianual — care consta în a merge cu picioarele goale pe cărbuni aprinși — era considerat ca asigurând fecunditatea ținutului. Acest rit șamanic, ca și felul de a trăi „ca lupii”, reflectă concepții religioase destul de arhaice.

⁶ Cf. Tomaschek, articolul „Daci”, PW, IV, 1945–1946.

⁷ Cf. H. Jacobsohn, *Arier und Ugrofinnen* (1922), pp. 154 și urm.; P. Kretschmer, „Zum Balkanskythischen” (*Glotta*, XXIV, 1935, pp. 1–56), p. 17.

⁸ Cf. Kiessling, PW, IX, 454–518.

⁹ Cf. R. Eisler, *Man into Wolf*, Londra, 1951, p. 137.

¹⁰ Cf. Eisler, p. 133.

¹¹ Despre Zeus Lykaios vezi A. B. Cook, *Zeus*, I, Cambridge, 1914, pp. 70 și urm.

¹² A se vedea bibliografia la Eisler, p. 133.

¹³ Scris Lycani pe monedele din Metapont, c. 300 a. Chr.; cf. Eisler, p. 134.

¹⁴ Servius, *Aen.* XI, 785: *lupi Sabinorum lingua „hirpi” vocantur*. Cf. Strabon, V, 250; despre hirpini, vezi și F. Altheim, *Roman Religion*, pp. 66 și urm.

¹⁵ Despre *hirpii sorani*, a se vedea și F. Altheim, *Roman Religion*, pp. 262 și urm.

E inutil să mai amintim și alte exemple.¹⁶ Să notăm numai că triburile cu nume de lup sînt atestate în regiuni destul de depărtate ca Spania (Loukentioi și Lucenses în Calaecia celtiberică), Irlanda și Anglia. Acest fenomen nu este, de altfel, limitat la indoeuropeni.

Faptul că un popor își trage denumirea etnică de la numele unui animal are întotdeauna o semnificație religioasă. Mai precis, acest fapt nu poate fi înțeles decît ca expresie a unei concepții religioase arhaice. În cazul de care ne ocupăm, pot fi luate în considerare mai multe ipoteze. Se poate mai întîi presupune că poporul își trage numele de la un zeu sau de la un strămoș mitic lycomorfi, sau care s-au manifestat sub forma unui lup. Asia Centrală cunoaște, în mai multe variante, mitul însoțirii dintre un lup supranatural și o prințesă, însoțire care ar fi dat naștere fie unui popor, fie unei dinastii. Vom reveni mai departe asupra acestui mit. Dar la daci nu avem nici un fel de atestare în acest sens.

O a doua ipoteză ni se oferă: dacii și-ar fi luat numele de la un grup de fugari; fie imigranți veniți din alte regiuni, fie tineri certați cu justiția, dînd tîrcoale ca lupii sau ca haiducii în jurul satelor și trăind din pradă. Fenomenul este amplu atestat din cea mai îndepărtată antichitate și supraviețuia în Evul Mediu. Este important să distingem între: 1) adolescenții care pe durata probei inițiatice trebuiau să se ascundă departe de sate și să trăiască din pradă; 2) imigrații căutînd noi teritorii în care să se stabilească; 3) cei *în afara legii* sau fugarii în căutarea unui azil. Dar toți acești tineri se comportau ca „lupii“, erau numiți „lupi“, sau se bucurau de protecția unui zeu-lup.

În timpul probei acel *couros* lacedemonian ducea un an întreg o viață de lup: ascuns în munți trăia din prăzi, avînd grijă să nu fie văzut de nimeni.¹⁷ La numeroasele popoare indo-europene,

¹⁶ Se găsesc în număr destul de mare în Eisler, *Man into Wolf*, pp.132–140 și Richard v. Kienle, „Tier-Völkernamen bei indogermanischen Stämme“ (*Wörter und Sachen* 14, 1932, pp. 25–26), spec. pp. 32–39. Despre argieni, care se numeau „lupi“, cf. Altheim, *op. cit.*, p. 211. A se vedea și P. Kretschmer, „Der Name der Lykier und andere kleinasiatischen Völkernamen“ (*Kleinasiatische Forschungen*, I, 1927, pp. 1–17).

¹⁷ Cf. H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, Lille, 1939, pp. 540 și urm., despre cryptie și lycantropie. A se vedea și M. Eliade, *Naissances mystiques*, Paris, 1959, p. 229.

emigrații, exilații și fugarii erau numiți „lupi“. Deja în legile hitite se spunea despre un proscris că „devenise lup“. ¹⁸

Și în legile lui Eduard Confesorul (circa 1 000 e.n.), proscrisul trebuia să poarte o mască cu cap de lup (*wolfhede*). ¹⁹ Lupul era simbolul fugarului, și un mare număr de zei protectori ai exilaților și proscrisilor aveau atribute sau nume de lup. ²⁰ Era cazul, de exemplu, al lui Zeus Lykoreios sau Apollon Lykeios. ²¹ Romulus și Remus, fii ai zeului-lup Marte și alăptați de lupoanca din Capitoliu, fuseseră și ei niște „fugari“. ²² Conform legendei, Romulus ar fi întemeiat pe Capitoliu un loc de refugiu pentru exilați și proscrisi. Servius (ad *Aen.* 2, 761) ne informează că acest *asylum* se

¹⁸ Ungnad, citat de R. Eisler, *op. cit.*, p. 144.

¹⁹ „Lupinum enim caput a die utlagationis eius quod ab Anglis wulfeshened nominatur“; citat de Eisler, p. 145. Cf. *ibid.*, un pasaj din Henry de Bracton (1185–1267), *De Legibus et Consuetudinibus Angliae* (ed. princeps, 1569), II, 35: „a tempore quo utlagatus est, caput gerit lupinum ita ut ab omnibus interfici possit“. Spînzurătoarea era numită în anglo-saxonă „arbore cu cap de lup“: cf. L. Weiser-Aal, „Zur Geschichte der altgermanischen Todesstrafe und Friedlosigkeit“ (*Archiv f. Religionswiss.* 30, 1933), p. 222.

²⁰ Cf. F. Altheim, *Griechische Götter im alten Rom*, Giessen, 1930, pp. 148 și urm.; id. *Roman Religion*, p. 261, referindu-se la O. Jahn, *Ber. Sächs. Akad.*, 1847, p. 423 și urm.; O. Gruppe, *Griech. Mythologie*, pp. 918 și urm., 1296 și urm.

²¹ F. Altheim, *Roman Religion*, pp. 260 și urm.

²² F. Altheim, *ibid.*, pp. 261 și urm. A se vedea și Gerhard Binder, *Die Aussetzung des Königskindes Kyros und Romulus Meisenheim am Glan*, 1964. Despre mitul lupoacei cu gemenii și rădăcinile lui în credințele arhaice ale triburilor de păstori din stepa asiatică, cf. A. Alföldi, „Theriomorphe Weltbetrachtung in den Hochasiatischen Kulturen“ (*Archaeologische Anzeiger*, 1931, col. 393–418), spec. 393 și urm.; id., *Der frühromische Reiteradel und seine Ehrenabzeichen* (Baden-Baden, 1952), pp. 88 și urm.; id., *The Main Aspect of Political Propaganda on the Coinage of the Roman Republic* (in *Essays in Roman Coinage presented to H. Mattingly*, Oxford, 1956, pp. 63–95), p. 68. Despre tema folclorică de tip Romulus și Remus, cf. A. H. Krappe, „Acca Larentia“ (*American Journal of Archaeology*, 46/1942, pp. 490–499); id. „Animal Children“ (*California Folklore Quarterly*, 3/1944, pp. 45–52). Despre Romulus și Remus și dubla regalitate, cf. A. B. Cook, *Zeus*, II, pp. 440 și urm., III, 2, p. 1134. Despre gemenii Romulus și Remus și corespondentul lor în alte tradiții indo-europene, cf. G. Dumézil, *La saga de Hadingus*, Paris, 1953, pp. 114–130, 151–154; id., *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Paris, 1956, pp. 20–21; id., *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Paris, 1958, pp. 86–88, 106.

găsea sub protecția zeului Lucoris. Or, Lucoris era identificat cu Lykoreus din Delfi, el însuși zeu-lup.²³

În sfârșit, o a treia ipoteză, susceptibilă de a explica numele dacilor, scoate în evidență capacitatea de a se transforma ritual în lup. O asemenea transformare poate fi legată fie de lycantropia propriu-zisă — fenomen foarte răspândit, dar atestat mai ales în zona balcano-carpatică —, fie de o imitare rituală a comportamentului și aspectului exterior al lupului. Imitarea rituală a lupului caracterizează îndeosebi inițierile militare și, prin urmare, acele *Männerbünde*, confreriile secrete de războinici. Avem motive să credem că aceste rituri și credințe solidare cu o ideologie războinică au făcut posibilă asimilarea fugarilor, a exilaților și a proscrisilor cu lupii. Pentru a supraviețui, acești în *afara legii* se comportau ca niște bande de tineri războinici, cu alte cuvinte ca niște veritabili „lupi“.

Inițieri militare : transformarea rituală în fiară

Prin studiile lor, Lily Weiser, Otto Höfler, Stig Wikander, Geo Widengren, H. Jeanmaire și Georges Dumézil au făcut să avanseze sensibil cunoașterea confreriilor militare indo-europene, mai ales a ideologiei lor religioase și a ritualurilor lor inițiatice. În lumea germanică²⁴ aceste confrerii mai dăinuiau încă la sfârșitul acelei *Völkerwanderung*. La iranieni, ele sînt atestate în timpul lui Zarathustra, dar cum o parte din vocabularul specific al acestor *Männerbünde* se află și în textele vedice, fără îndoială că grupările de tineri războinici existau deja în epoca indo-iraniană.²⁵ G. Dumézil²⁶ a demonstrat supraviețuirea anu-

²³ Cf. F. Altheim, *Roman Religion*, pp. 260 și urm. Despre numele zeului-lup, cf. P. Kretschmer, *Der Name der Lykier*, pp. 15 și urm.

²⁴ Cf. Otto Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, Frankfurt a.M., 1934; Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, ed. a II-a, I—II (1956—1957), spec. I, 453 și urm., 492 și urm.

²⁵ Stig Wikander, *Der arische Männerbund*, Lund, 1938; id., *Vayu*, I, Uppsala-Leipzig, 1941.

²⁶ Cf. mai ales *Horace et les Curiaces*, Paris, 1942; id., *Mythes et dieux des Germains*, Paris, 1939. A se vedea și *Heur et malheur du guerrier*, Paris, 1969.

mitor inițieri militare la celți și la romani, iar H. Jeanmaire a decelat urmele ritualurilor inițiatice la lacedemonieni²⁷. Se pare deci că indo-europenii împărtășeau un sistem comun de credințe și ritualuri proprii tinerilor războinici. (Vom vedea mai departe dacă era o inițiere a întregului tineret masculin, sau numai a unei clase.)

Or, esențialul inițierii militare consta în transformarea rituală a tânărului războinic în fiară. Nu era vorba numai de bravură, de forță fizică sau de putere de a îndura ci „de o experiență magico-religioasă care modifica radical felul de a fi al tânărului războinic. Acesta trebuia să-și transmute umanitatea printr-un acces de furie agresivă și terifiantă, care îl asimila carnasierelor turbate“²⁸. La vechii germani, războinicii-fiare erau numiți *berserkir*, lit. „războinici în blană (*serkr*) de urs“. Mai erau cunoscuți și sub numele de *úlfrhêdnar*, „oameni în piele de lup“²⁹. Pe placa de bronz de la Torslunda se poate vedea travestirea unui războinic în lup.³⁰ Sînt deci de reținut două fapte: 1) pentru a deveni războinic redutabil se asimila magic comportamentul fiarei, în special cel al lupului; 2) se îmbrăca ritual pielea lupului fie pentru a împărtăși felul de a fi al unui carnasier, fie pentru a semnifica preschimbarea în „lup“.

Ceea ce interesează cercetarea noastră este faptul că se obținea transformarea în lup prin îmbrăcarea rituală a unei piei, operație precedată sau urmată de o schimbare radicală de comportament. Atît timp cît războinicul era îmbrăcat în pielea animalului, el nu mai era om, era carnasierul însuși: nu numai că era un războinic

²⁷ H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, pp. 540 și urm.

²⁸ M. Eliade, *Naissances mystiques*, p. 181.

²⁹ Despre *berserkir* și *úlfrhêdnar*, cf. *Handwörterbuch d. deutschen Aberglaubens*, V, 1845 și urm.; O. Höfler, *op. cit.*, pp. 170 și urm.; Lily Weiser, *Altgermanische Jünglingsweihen u. Männerbünde*, Banden, 1927, p. 44; G. Dumézil, *Mythes et dieux des Germains*, pp. 81 și urm.; J. de Vries, *op. cit.*, I. pp. 454 și urm.; A. Margaret Arendt, „The Heroic Pattern: Old Germanic Helmets, Beowulf, and Grettis Saga“, în Edgar C. Polomé (Editor), *From Old Norse Literature and Mythology: A Symposium*, Austin, Texas, 1969, pp. 130–199.

³⁰ J. de Vries, *op. cit.*, I, pl. XI. Cf. și O. Höfler, *op. cit.*, pp. 56 și urm.; Karl Hauch, „Herrschaftszeichen eines Wodanistischen Königums“ (*Jahrbuch für Frankische Landesforschung*, 14/1954, pp. 9–66), pp. 47 și urm.

feroce și invincibil stăpînit de *furor heroicus* dar nu mai avea nimic omenesc; pe scurt, nu se mai simțea legat de legile și obiceiurile oamenilor. Într-adevăr, tinerii războinici nu se mulțumeau numai să-și atribuie dreptul de a jefui și de a teroriza comunitățile în timpul adunărilor rituale, ci erau chiar capabili să se comporte ca niște carnasieri, devorînd, de exemplu, carne de om. Credințele în lycantropia rituală sau extatică sînt atestate atît la membrii societăților secrete nord-americane și africane³¹, cît și la germani³², greci³³, iranieni și indieni³⁴. Că au existat cazuri reale de lycantropie antropofagică, nu există nici o îndoială. Societățile africane zise „leoparzii“ constituie cel mai bun exemplu.³⁵ Dar nu asemenea cazuri sporadice de „lycantropie“ pot da seama de difuziunea și persistența credințelor în „oamenii-lupi“. Dimpotrivă, existența confreriilor de tineri războinici, sau a magieilor, îmbrăcați sau nu în piei de lup, dar comportîndu-se ca niște carnasieri, explică răspîndirea credințelor în lycantropie.

Textele iraniene³⁶ vorbesc în mai multe rînduri de „lupii cu două picioare“, adică despre membrii unor *Männerbünde*. În *Dēnkart*³⁷ se afirmă chiar că „lupii cu două picioare sînt mai vătămători decît lupii cu patru picioare“³⁸. Alte texte îi desemnează cu termenul de *keresa*, „hoți, haimanale“, care cutreieră noaptea.³⁹

³¹ Cf. Mircea Eliade, *op. cit.*, pp. 140 și urm.

³² Cf. referințele în Mircea Eliade, *op. cit.*, pp. 174 și urm.

³³ A. B. Cook, *Zeus*, I, pp. 81 și urm.; J. Przyluski, „Les confréries des loups-garous dans les sociétés indo-européennes“ (*Revue de l'Histoire des Religions*, 121/1940, pp. 128–145); Eisler, *op. cit.*, pp. 141 și urm.

³⁴ Cf. E. Arbman, *Rudra*, Uppsala, 1922, pp. 266 și urm.; G. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran*, Uppsala-Leipzig, 1938, pp. 334 și urm.

³⁵ Cf. R. Eisler, *op. cit.*, pp. 148 și urm., 160 și urm.; a se vedea și Birger Lindskog, *African Leopard Man*, Uppsala, 1954.

³⁶ Studiate de Stig Wikander, *Der arische Männerbund*, pp. 64 și urm. și G. Widengren, *Hochgottglaube*, pp. 328 și urm., 344.

³⁷ Widengren, *op. cit.*, p. 328.

³⁸ *Ayās*, epitet tipic al Marușilor, înseamnă „nedomesticit“, „sălbatic“ (Wikander, *op. cit.*, p. 43, referindu-se la Geldner, *Vedische Studien*, I, pp. 227 și urm.). A se vedea și G. Widengren, *Der Feudalismus im alten Iran*, Köln, 1969, pp. 15 și urm.

³⁹ Widengren, *op. cit.*, p. 330.

Se insistă mult asupra faptului că se hrănesc cu cadavre⁴⁰, dar, fără a exclude posibilitatea unor adevărate ospățuri canibale⁴¹, se pare mai degrabă că este vorba de un clișeu utilizat cu scop polemic de către adepții lui Zarathustra împotriva membrilor acestor *Männerbünde* care, cu ocazia ceremoniilor lor, terorizau satele⁴² și al căror fel de viață era atît de diferit de cel al țăranilor și păstorilor iranieni. În orice caz se vorbește și despre orgiile lor extatice, adică despre băutura amețitoare care îi ajuta să se transforme în fiare. Printre strămoșii ahemenizilor figura și o familie *saka haumavarka*. Bartholomae și Wikander⁴³ interpretează acest nume: „cei care se transformă în lupi (*varka*), în extazul provocat de soma (*hawma*)“. Or, se știe că pînă în secolul al XIX-lea reuniunile tinerilor comportau și un banchet cu alimente furate sau obținute cu forță, mai ales băuturi alcoolice.

Măciuca și stindardul

Însemnele specifice ale acestor *Männerbünde* (*mairiya*) iraniene erau „măciuca însîngerată“ și stindardul (*drafša*).⁴⁴ Cum scrie Wikander⁴⁵, măciuca însîngerată servea în ritualul specific al acestor *Männerbünde* iraniene la doborîrea ceremonială a boului. Măciuca a devenit simbolul „războinicilor-fiare“ iranieni.⁴⁶ Este prin excelență arma războinicului arhaic. Cum

⁴⁰ Widengren, *ibid.*, pp. 331 și urm.

⁴¹ Cf. exemplele africane citate de Widengren, *ibid.*, p. 332. Pentru India, cf. Arbman, *Rudra*, pp. 266 și urm. și Mircea Eliade, *Le Yoga. Immortalité et Liberté*, Paris, 1954, pp. 294 și urm., 401–402.

⁴² Despre terorizarea satelor, cf. Widengren, *op. cit.*, pp. 334 și urm.; M. Eliade, *Naissances mystiques*, pp. 178 și urm.

⁴³ Cf. Wikander, *op. cit.*, p. 64; J. Duchesne-Guillemin, *Hommage à George Dumézil*, Bruxelles, 1960, pp. 97–8. Cf. și Przyluski, *Les confréries des loups-garous dans les sociétés indo-européennes*.

⁴⁴ Cf. Wikander, *op. cit.*, pp. 60 și urm. id., *Vayu*, pp. 139 și urm., 157 și urm.; G. Widengren, „Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte“ (*Numen* I/1954, pp. 16–83; 2/1955, pp. 47–134), I, p. 66.

⁴⁵ *Der arische Männerbund*, p. 99.

⁴⁶ Wikander, *ibid.*, p. 60; id., *Vayu*, p. 168 și urm.

se întâmplă cu instrumentele aparținând unei foarte îndepărtate antichități, măciuca și-a păstrat valoarea de instrument cultural când întrebuințarea sa militară a făcut loc altor arme, mai moderne. Pe deasupra, măciuca s-a menținut ca arma prin excelență a țăranilor și păstorilor⁴⁷. Astfel, ea a rămas arma țăranilor români de-a lungul întregului Ev Mediu și pînă în timpurile moderne și mai este încă arma specifică în „jocurile tinerilor” (călușarii) în care subzistă mereu amintirea confrerilor inițiatice.

Să mai notăm o analogie între iranieni și daci. După tradiția transmisă de *Shah-nameh*, un stindard persan purta emblema unui lup.⁴⁸ O pictură murală din Turkestan înfățișează un stindard reprezentînd un lup sau un dragon cu cap de lup.⁴⁹ În epoca partă, în nord-vestul Iranului și în Armenia, corpurile de elită ale armatei — constituite de altfel în *Männerbünde* — erau numite „dragoni” și dispuneau de stindarde în formă de dragon. Tinerilor războinici le plăcea să poarte o cască cu figură de dragon.⁵⁰ Or, se știe că stindardul dacilor reprezenta un lup cu corp de dragon.⁵¹ Penetrația stindardului dotat cu un *draco* în armatele romane ale Imperiului de jos se datora, foarte probabil, unei influențe parte sau dace.⁵²

⁴⁷ Cf. Widengren, „Harlekintracht und Mönchskutte, Clownhut und Derwischmütze” (*Orientalia Suecana*, II, 1953, pp. 40–111), pp. 93 și urm. A se vedea și Maria Mariottini Spagnoli, „The Symbolic Meaning of the Club in the Iconography of the Kušāna Kings” (*East and West*, 17, 1967, pp. 248–268).

⁴⁸ Cf. Widengren, *Hochgottglaube*, p. 343.

⁴⁹ Cf. F. Altheim, *Antia und die Hunen*, Baden-Baden, 1951, p. 37.

⁵⁰ Cf. Widengren, *Numen*, I, p. 67. A se vedea și G. Widengern, „Some remarks on Riding Costume and Articles of Dress Among Iranian Peoples in Antiquity” (*Arctica, Studia Ethnographica Upsaliensia*, XI, Uppsala, 1956, pp. 228–276).

⁵¹ Cf. Vasile Pârvan, *Getica, o protoistorie a Daciei*, București, 1926, 519 și urm.

⁵² Fieliger în P.-W. art. *draco* (p. 521) îi are în vedere pe parți și pe daci; A. J. Reinach, s. v. *signum*, în Daremberg-Saglio, p. 1321, crede că sarmații sînt cei care au introdus acel *draco* în armata romană. Pârvan (*op. cit.*, p. 522) se referă la „dacii iranizați”. Pârvan găsește „originile tipologice ale dragonului-lemă” în Mesopotamia (de ex. pe o stelă a lui Nebukadnezar I, 1120, „dragonul cu cap de vită și corp de șarpe”).

Să amintim că dragonul figura și pe stindardele germanilor.⁵³ Pe deasupra, lupul se află reprezentat pe sceptrul descoperit în „shipburial“-ul din Sutton Hoo: el simboliza foarte probabil strămoșul mitic al familiei regale.⁵⁴ Să mai adăugăm că tema onomastică Wulf-Wolf este extrem de răspândită la germani.⁵⁵ Dacă se ține seamă de toate celelalte contexte în care lupul joacă un rol important în mitologia și ritualurile germanilor (*berserkir*, *Männerbünde*, vîrcolaci etc.), se poate spune în concluzie că, dacă esențialul acestui complex religios se arată a fi indo-european, o solidaritate mai accentuată se dezvoltă între iranieni, traci și germani. Nu este aici locul să ne oprim mai îndelung asupra acestei probleme⁵⁶, dar trebuia s-o amintim pentru a nu lăsa impresia că limităm simetriile la grupele traco-frigiene și iraniene. Să mai adăugăm că stindardele cu cap de lup sînt atestate și la Tu-kiu⁵⁷, o ramură a triburilor Hiong-nu. Aceștia se pretindeau născuți dintr-o Lupoaică mitică⁵⁸. În fiecare an, hanul tribului Tu-kiu oferea un sacrificiu Lupoacei chiar în grota unde se credea că ea făcuse. Membrii corpului de gardă regal erau numiți „lupi“ și, în timpul bătăliei, purtau un stindard cu o lupoaică aurită.⁵⁹ Așa cum

⁵³ Cf. Karl Hauck, *Herrschaftszeichen eines Wodanisitischen Königtums*, p. 33. Odin-Wodan însuși era reprezentat ca un vultur, sau ca un dragon (cf. Hauck, p. 38, n. 153) sau ca un monstru marin. Aceste trei tipuri de animale reproduse pe *signum* simbolizează cele trei regiuni cosmice — aer, pămînt, apă — și, în consecință, constituie simbolul prin excelență al Cosmocratorului (cf. Hauck, pp. 34 și urm.).

⁵⁴ Cf. Hauck, *op. cit.*, p. 50.

⁵⁵ Cf. bibliografia în Hauck, p. 50, n. 223. Obiceiul de a-i numi pe șefi cu numele unui animal este atestat la toate popoarele altaice. Cf. Haussing (în F. Altheim și Haussing, *Die Hunen in Ost Europa*, 1958), pp. 25 și urm.

⁵⁶ Cf. J. Wiesner, *Fahren und Reiten in Alteuropa u. im alten Orient (Der alte Orient*, 38, 1939), pp. 80 și urm.; H. Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland*, Halle, 1923, pp. 130 și urm.; Wikander, *Vayu*, 93 și urm., Cf. și M. Eliade, *Le 'dieu lieur' et le symbolisme des noeuds (= Images et Symboles*, 1952, pp. 135 și urm.).

⁵⁷ A se vedea Freda Kretschmar, *Hundesstammvater und Kerberos*, I, Stuttgart, 1938, p. 5, fig. 1–3.

⁵⁸ F. Kretschmar, *op. cit.*, I, p. 6; W. Radloff, *Aus Sibirien*, Leipzig, 1893, I, p. 131.

⁵⁹ F. Kretschmar, *op. cit.*, I, p. 6; W. Radloff, *op. cit.*, I, p. 129; J. J. M. de Groot, *The Religious System of China*, Leiden, 1892 și urm., IV, p. 270.

am mai spus, mitul descendenței dintr-o lupoaică sau dintr-un lup este larg răspândit la turco-tătari. Acest fapt nu este lipsit de importanță pentru înțelegerea fondului comun al diferitelor concepții religioase discutate în acest capitol.

„Dacii” — confrerie războinică

Revenind la daci, pare destul de probabil că numele lor etnic derivă, în ultimă instanță, de la epitetul ritual al unei confrerii războinice. Etapele procesului, prin care apelativul ritual al unui grup a devenit numele unui întreg popor, ne scapă. (Nu sîntem, de altfel, mai bine informați nici pentru alte populații europene cu numele de lup.) Dar ne putem reprezenta lucrurile în două feluri: 1) fie că datorită eroismului și ferocității tineretului războinic al unui trib epitetul lor ritual — „lupii” — a devenit numele întregului trib; 2) fie că epitetul ritual al unui grup de tineri imigranți victorioși a fost acceptat de aborigenii învinși și supuși. În acest ultim caz putem crede că acești cuceritori au devenit aristocrația militară și clasa dominantă. În stadiul actual al cercetărilor noastre e greu de optat pentru una din aceste două posibilități. Ceea ce este sigur e că a trebuit să treacă un timp îndelungat pînă cînd epitetul ritual al unui grup să se transforme în numele unui popor. Dacă luăm în considerare prima ipoteză, porecla unui trib mic s-a extins asupra triburilor vecine pe măsură ce se cristalizau organizații politice mai largi. În al doilea caz, trebuie să ținem cont de simbioza între imigranții victorioși și aborigenii supuși, proces mai mult sau mai puțin îndelungat, dar terminîndu-se fatal prin asimilarea celor dintîi.

Oricare ar fi fost originea eponimului lor — epitet ritual al tineretului războinic sau poreclă a unui grup de imigranți victorioși — dacii erau desigur conștienți de raportul între lup și război: dovadă, simbolismul stindardului lor. La început numele de daci se referea la unul dintre triburile trace din nord-vestul Daciei (Strabon, 304: VII, 3, 12). În general, numele de geți era mai răspândit spre Pontul Euxin, din Balcani pînă la Nistru (unde erau situați tirageții), în timp ce numele de daci era mai frecvent în nord-

vest, vest și sud. (*Dakidava în nord-vestul Daciei, daursii în Dalmația, daoii și dioii în Rodope etc.⁶⁰) Numele de daci, utilizat de autorii latini, se impune mai ales în timpul lui Burebista și Decebal, când unitatea și organizarea politică a țării erau la apogeu și când, după spusele lui Strabon (305: VII, 3, 13), armata dacă putea mobiliza 200 000 de oameni. Epitetul ritual războinic a triumfat în momentul expansiunii maxime, politice și militare, a regatului. Era triumful tinerilor „lupi“. Iulius Caesar înțelesese bine pericolul pe care-l reprezenta această nouă putere militară și se pregătea să atace „lupii“ de la Dunăre, când a fost asasinat.

Pârvan⁶¹ credea că numele dacilor (ca, de altfel, și cel al geților) era scitic; altfel zis, el ar fi trecut de la cuceritorii iranieni la populațiile trace ale Carpaților. Deși e plauzibilă, originea scitică a numelui dacilor nu ne pare demonstrată. Cum am mai spus, rădăcina *dhāu-*, „a sugruma“, se găsește în numele frigian al lupului, *dāos*.⁶² Toponimia Daciei a conservat un caracter trac accentuat, chiar în regiunile ocupate de sciți.⁶³ De altfel persistența onomasticii traco-frigiene (cimeriene) în nordul Mării Negre, acolo unde sciții se așezară în număr mare începând cu secolul al VIII-lea, demonstrează strălucit fenomenul supraviețuirii elementului aborigen sub dominația unei minorități militare iraniene.⁶⁴ Astăzi se consimte la reducerea proporțiilor, mai degrabă modeste, ale aportului sciților la cultura dacă. Chiar în zona transilvană unde s-au menținut pînă în secolul IV *a. Chr.*,

⁶⁰ Cf. V. Pârvan, *Getica*, p. 284.

⁶¹ Cf. *Getica*, p. 286.

⁶² Cf. mai sus, nota 5, remarca lui F. Altheim asupra formării numelui *dācus*. Aceasta întărește, ni se pare, ipoteza după care era vorba de o transformare rituală în lup, implicînd solidaritatea mistică cu o divinitate a războiului susceptibilă a se manifesta lycomorf (ca Marte de exemplu).

⁶³ Cf. Pârvan, *op. cit.*, pp. 285 și urm., 753; id., *Dacia* (ed. a IV-a, București, 1967), pp. 59 și urm. (pp. 163–170, bibliografie recentă de Radu Vulpe).

⁶⁴ E. Benveniste a observat că informațiile transmise de Herodot IV, 5–10, asupra sciților declarați de proveniență greacă scot la iveală o onomastică traco-frigiană; cf. „Traditions indo-iraniennes sur les classes sociales“ (*Journal Asiatique*, 230/1938, pp. 527–550). Nume trace persistă chiar în regatul scitic al Bosforului cimerian pînă în epoca greco-romană. (Cf. M. Rostovtzeff, *Iranians and Greeks in South Russia*, Oxford, 1922, p. 39.)

sciții n-au reușit să transforme civilizația indigenă.⁶⁵ Pentru că dacii își aminteau că numele lor mai vechi era *dáoi*, nu este exclus ca acest nume să fie de origine cimeriană. Într-adevăr cimerienii locuiseră o parte a Daciei, în special regiunea Carpaților. Cimerienii erau un popor traco-frigian cu anumite elemente iranene. Dacă preferăm să explicăm numele dacilor prin iraniană, trebuie să ne gândim mai degrabă la elementele iranene arhaice atestate la cimerieni decît la aportul destul de recent al sciților.⁶⁶

Scenarii mitico-rituale ale Lupului

În orice caz, arhaismul complexului religios al lupului este neîndoielnic. Lupul este deja prezent în civilizația neolitică de Vinča: s-au descoperit atît statuete de cîini-lupi cît și figurine destul de rudimentare interpretate ca reprezentînd dansatori cu mască de lup.⁶⁷ În ceea ce privește ultimele obiecte — admițînd că interpretarea lor ar fi corectă — este imposibil să decidem dacă ele indică rituri inițiatice războinice (de tip iranian sau germanic) sau ceremonii sezoniere în timpul cărora tinerii își pun măști de lup. Asemenea ceremonii sînt încă populare în Balcani, în România, mai ales în timpul celor 12 zile din ajunul Crăciunului

⁶⁵ D. Berciu, „A propos de la genèse de la civilisation Latène chez les Gétos-Daces“ (*Dacia*, N. S., 1/1957, pp. 133–142), pp. 137 și urm.: „Rolul factorului scitic apare mai puțin important decît cel al altor factori externi“ (*ibid.*, p. 138). Cf. și Radu Vulpe, „La civilisation dace et ses problèmes à la lumière des dernières fouilles de Poiana en Basse Moldavie“ (*Dacia*, N. S. 1/1957, pp. 143–164), spec. pp. 157–161.

⁶⁶ Cf. Franz Hancar, „Hallstadt-Kaukasus. Ein Beitrag zur Klärung des Kimmerierproblem“ (*Mitt. d. Oesterr. Gesell. f. Anthropologie, Ethnologie u. Prähistorie*, 73–74/1947, pp. 152 și urm.); J. Harmatta, „Le problème cimmérien“ (*Archaeologiai Ertesítő*, 1948, pp. 49 și urm.); R. Pittioni, *Die urgeschichtlichen Grundlagen der europäischen Kultur*, Viena, 1949, pp. 255 și urm.; R. Heine-Geldern, „Das Tocharerproblem und die pontische Wanderung“ (*Saeculum*, 2/1951, pp. 225–255), spec. 245 și urm. A se vedea și K. Jettmar, în K. J. Narr et alii, *Abriss der Vorgeschichte*, München, 1957, pp. 156 și urm.

⁶⁷ Pia Laviosa Zambotti, *I Balcani e l'Italia nella Preistoria*, Como, 1954, fig. 13–14, 16, și pp. 184 și urm.

pînă la Bobotează.⁶⁸ La origine acestea erau ceremonii în legătură cu întoarcerea periodică a morților și comportau tot felul de măști de animale: cal, capră, lup, urs⁶⁹ etc. Acest scenariu ritual nu aparține orizontului religios pe care îl studiem. Nu vom discuta aici despre el, tot așa cum nu vom lua în considerare nici aspectele mitologiei și ale ritualului lupului în Orientul Apropiat antic. Nu poate fi vorba să examinăm în aceste cîteva pagini dosarul considerabil întocmit de F. Kretschmar. Cercetarea noastră se limitează obligatoriu la faptele susceptibile să explice transformarea unui epitet inițiativ războinic în eponim etnic.

Este important deci să facem distincția nu numai între diferitele complexe religioase cristalizate în jurul unui Lup mitic, ci și între diversele expresii ale aceluiași complex. Pe scurt, sursa primară a tuturor acestor creații se află în universul religios al vînătorului primitiv: un univers dominat de solidaritatea mistică între vînător și vînat.⁷⁰ Mai întotdeauna solidaritatea este revelată sau regizată de un Domn-Dumnezeu (sau de o Mamă) al Animalelor. O asemenea concepție religioasă face inteligibile miturile descendenței unui popor nomad dintr-un carnasier (lup, leu, leopard etc.). Carnasierul este vînătorul exemplar. Un alt aspect important este ritualul inițiativ și mitul care îi servește de justificare: un Animal primordial ucidea oamenii cu scopul de a-i reînvia inițiați, adică transformați în carnasieri; Animalul a fost în cele din urmă doborât, și acest eveniment este ritual actualizat în timpul ceremoniilor de inițiere; dar îmbrăcînd pielea fiarei, inițiantul reînvie nu ca o ființă umană ci ca Animal primordial, fondatorul presupus al misterului. Altfel spus, Animalul mitic reînvie împreună cu inițiantul. Un asemenea complex mitic

⁶⁸ F. Kretschmar, *op. cit.*, II, p. 251; G. Dumézil, *Le problème des Centaures*, Paris, 1929, *passim*; Waldemar Liungmann, *Traditionswanderungen, Euphrat-Rhein*, Helsinki, 1937-1938, pp. 738, 834, 1076 etc.

⁶⁹ Se găsește documentația în operele lui Dumézil și Liungmann. Cf. și Evel Gasparini, *I riti popolari slavi*, Veneția, 1952, pp. 26 și urm.

⁷⁰ Karl Meuli, „Griechische Opferbräuche“ (*Phyllobolia für Peter von der Mühl*, Basel, 1946, pp. 185-288), spec. 223 și urm.; A. Friedrich, „Die Forschung über das frühzeitliche jägertum“ (*Paideuma*, II, 1-2/1941); H. Findeisen, *Das Tier als Gott, Dämon und Ahne*, Stuttgart, 1956. Cf. mai jos capitolul IV.

co-ritual este clar atestat în culturile africane de vânători⁷¹, dar se întâlnește de asemenea și în alte părți⁷².

O concepție similară iese la iveală în riturile inițiatice ale populației Kwakiutl. Inițierea băieților constituie repetiția unui eveniment mitic: primul stăpînitor al ritualului a fost Lupul; fratele său, Vizonul, găsind într-o zi în pădure puii Lupului, îi ucise și, devenind el stăpînitorul ritului, luă numele de „Lup”. Ușa colibei inițiatice avea altădată forma unei guri de lup. În această colibă inițiatică, tinerii *hamatsa* — membri ai societății Canibalilor — își desăvîrșeau transformarea în Lupi: devorînd cadavre erau stăpîniți de un fel de nebunie furioasă, în timpul căreia își mușcau vecinii și înghițeau bucăți de carne crudă.⁷³ Cum a remarcat și Dumézil, comportamentul tînărului *hamatsa* amintește pe acela al tînărului *berserkr* germanic stăpînit de *Wut* (turbare), de *furor heroicus*.⁷⁴

Acestei faze a complexului magico-religios al lupului îi aparțin și reinterpretările și revalorificările acelor *Männerbünde* și ale inițierilor militare, ca și credințele în lycantropie și vîrcolaci.⁷⁵ Războinicul este vîntătorul prin excelență; ca și acesta el își are modelul în comportamentul unui carnasier. Este un războinic-fiară prin naștere, cel care coboară dintr-un Strămoș-Lup (cum este cazul pentru anumite triburi sau anumite familii de șefi din Asia centrală) — sau devine prin inițiere, prin transformarea rituală în carnasier (*marya* indo-iranieni, *berserker*-ii etc.). La triburile Koryak și la anumite triburi nord-americane (Kwakiutl etc.), dansuri ale lupului sînt executate înainte de plecarea la război.⁷⁶ Se pregătesc pentru bătălie prin transformarea magică în lup. Este vorba, în acest caz, de o operație colectivă

⁷¹ Cf. H. Straube, *Die Tierverkleidungen der afrikanischen Naturvölker*, Wiesbaden, 1955, pp. 198 și urm.

⁷² Cf. Mircea Eliade, *Naissances mystiques*, pp. 58 și urm.

⁷³ Cf. esențialul dosarului și bibliografia în Werner Müller, *Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer*, Wiesbaden, 1955, spec. 65 și urm. și M. Eliade, *op. cit.*, pp. 139 și urm.

⁷⁴ Georges Dumézil, *Horace et les Curiaces*, Paris, 1942, pp. 42 și urm.

⁷⁵ Rolul lupului în șamanismul nord-asiatic este un fenomen mai vechi. În general, șamanismul precede diferitele forme ale magiei războinice.

⁷⁶ Cf. F. Kretschmar, *op. cit.*, II, P. 257; cf. fig. p. 121, reprezentînd dansul lupului la tribul Kwakiutl.

— în timp ce acel *berserkr* germanic obține individual transmutația în fiară.

Pe scurt, se împărtășește felul de a fi al unui carnasier: 1) prin simplul fapt al descendenței dintr-un Animal mitic; 2) prin îmbrăcarea rituală a unei piei de fiară (repetiție a unui eveniment primordial, avînd ca rezultat asimilarea esenței animalului); 3) prin experiența inițierii șamanice sau militare. Lycantropia și diferitele credințe în vîrcolaci sînt fenomene similare, dar independente de acest complex magico-religios. După Herodot (IV, 105), neurii se transformau în lupi în fiecare an.⁷⁷ Această periodicitate indică posibile ceremonii anuale, în timpul cărora se îmbrăcau piei și se purtau măști de lup — fie cu ocazia inițierii tinerilor, fie pentru a figura reîntoarcerea morților. (De altfel, aceste două ceremonii, în general, se celebrează împreună.⁷⁸) Dar majoritatea credințelor folclorice privind vîrcolacii au legătură cu transformarea individuală în carnasier. Anumite cazuri se pot explica prin supraviețuirea „inițierilor spontane”; este vorba de un fenomen retardat, un fel de redescoperire spontană a scenariilor rituale perimate sau complet transformate. S-a remarcat, în mai multe rînduri, simetria între inițierile *berserkir*-ilor și transformarea în vîrcolaci.⁷⁹ Se poate conchide că un mare număr de legende și credințe populare privind vîrcolacii⁸⁰ se explică printr-un proces de folclorizare, adică prin proiectarea în lumea imaginară a ritualurilor concrete, fie șamanice, fie de inițiere războinică.

⁷⁷ Despre transformarea periodică în lup în Arcadia, cf. A. B. Cook, *Zeus*, I, pp. 71 și urm. A se vedea și M. Schuster, „Der Werwolf und die Hexen. Zwei Schauermärchen bei Petronius“ (*Wiener Studien*, 1930, XLVIII, pp. 149–178); W. Kroll, „Etwas vom Werwolf“ (*ibid.*, 1937, LV, pp. 168–172).

⁷⁸ Cf. d. ex. Otto Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, pp. 45 și urm. și *passim*; a se vedea și Alexander Slawik, „Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen“ (*Wiener Beiträge für Kulturgeschichte u. Linguistik*, Viena, 1936, pp. 675–764), pp. 738 și urm.

⁷⁹ O. Höfler, *op. cit.*, pp. 27 și urm.; G. Dumézil, *Mythes et dieux des Germains*, Paris, 1939, pp. 83 și urm.

⁸⁰ Bibliografia vîrcolacilor este imensă; se va găsi esențialul în W. Hertz, *Der Werwolf*, Stuttgart, 1862; W. Fischer, *Dämonische Wesen, Vampir u. Werwolf in Geschichte u. Sage*, Stuttgart, 1906; Montague Summers, *The Werewolf*, Londra, 1933; F. Kretschmar, *op. cit.*, II, pp. 184 și urm.; R. Eisler, *Man into Wolf*, pp. 146–47 (bibliografie).

Carnasieri, vânători, războinici

Elementul de unitate al tuturor acestor credințe este constituit de experiența magico-religioasă a solidarității mistice cu lupul, oricare ar fi mijlocul utilizat pentru a o obține: antropofagie, *furor heroicus*, inițiere prin îmbrăcarea pieii, beție ceremonială, jaf etc. Descoperirea unei asemenea solidarități cu fiara exemplară constituie o experiență întotdeauna personală; numai o asemenea experiență aduce schimbarea totală a comportamentului, transformarea unei ființe umane în carnasier. Dar experiența a fost posibilă prin mitul de origine, altfel spus prin reactualizarea unui eveniment primordial care a avut loc la începutul Timpului. Într-adevăr, Strămoșul mitic lycomorf, ca și Fondatorul mitic al misterului inițierii, sau Primul Șaman sau Primul Războinic au săvârșit anumite acțiuni decisive *in illo tempore*. Aceste acțiuni au devenit mai târziu modele paradigmatiche de imitat. Reușește să se transforme în lup cel care iese din el însuși și din timpul prezent devenind contemporanul evenimentului mitic.

Recuperarea rituală a Timpului original este un comportament religios arhaic suficient de elucidat de cercetările recente pentru a ne putea dispensa de a mai insista. Considerate în această perspectivă, diferitele revalorificări religioase ale solidarității mistice între Lup și războinic se pot explica și ca expresii variate ale aceleiași experiențe fundamentale. Marea vânătoare, ca și inițierea sau războiul, sau invazia și ocuparea unui teritoriu sînt activități urmărind modele mitice: *in illo tempore*, un carnasier supranatural le-a efectuat pentru prima oară. În consecință, devii un vânător renumit, un războinic redutabil, un cuceritor în măsura în care reactualizezi mitul, adică în măsura în care împărtășești comportamentul carnasierului și repeți evenimentul primordial. Astfel că, deși aparțin unor momente istorice diferite și reprezintă expresii culturale independente, iese la iveală o analogie structurală între urmărirea colectivă a vînatului, război⁸¹, invadarea unui teritoriu de către un grup de imigrați și comportamentul

⁸¹ Cf. Karl Meuli, „Ein altpersischer Kriegsbrauch“ (în *Westöstliche Abhandlungen. Festschrift Rudolf Tschudi*, Wiesbaden, 1954, pp. 63–86), despre structura comună a tehnicilor de vânătoare și de război la iranieni și la turco-mongoli.

fugarilor și al celor *în afara legii*. Toți cei care efectuează una din aceste operații se comportă ca niște lupi, pentru că dintr-un anumit punct de vedere și pentru motive diferite ei sînt pe cale să „întemeieze o lume“. Altfel zis, imitînd modelul mitic, ei speră să înceapă o existență paradigmatică, se vor elibera de slăbiciunea, de neputința sau de nenorocul condiției umane.

În sud-estul european și în regiunea mediteraneană, asemenea ideologii religioase arhaice au fost modificate și în final înăbușite de influențele culturale orientale și egeene. În epoca istorică nu se găsesc, în Grecia, în Italia și în Peninsula balcanică, decît fragmente mitologice și anumite urme de ritualuri inițiatice. Numele originar al dacilor trebuie să fie așezat printre aceste relicve mutilate, alături de fragmente mai ilustre, ca legenda lui Romulus și Remus. Desigur, o parte din această moștenire a supraviețuit sub formă de obiceiuri populare și creații folclorice, în aceste regiuni prin excelență conservatoare care sînt Balcanii și Carpații. Nu ne gîndim numai la credința în vîrcolaci, ci și la anumite obiceiuri și, mai ales, la folclorul despre lupi. Sfîntul Sava și Sfîntul Teodor în Iugoslavia, Sfîntul Petru în România sînt considerați ca patroni ai lupilor.⁸² Este necesar un întreg studiu asupra ansamblului acestor obiceiuri și credințe arhaice supraviețuind în zona balcano-carpatică.

În încheierea acestor observații, să spunem un cuvînt despre ceea ce s-ar putea numi dimensiunea mitică a istoriei dacilor. Este semnificativ că singurul popor care a reușit să-i învingă definitiv pe daci, care le-a ocupat și colonizat țara și le-a impus limba a fost poporul roman; un popor al cărui mit genealogic s-a constituit în jurul lui Romulus și Remus, copiii Zeului-Lup Marte, alăptați și crescuți de lupoanca de pe Capitoliu. Rezultatul acestei cuceriri și al acestei asimilări a fost nașterea poporului român. În perspectiva mitologică a istoriei, s-ar putea spune că acest popor s-a născut *sub semnul Lupului*, adică predestinat războaielor, invaziilor, și emigrărilor. Lupul a apărut pentru a treia oară pe orizontul mitic al istoriei daco-romanilor și a

⁸² Cf. Pia Laviosa Zambotti, *op. cit.*, p. 186 despre tradițiile balcanice. A se vedea și Octavian Buhociu, *Le Folklore roumain de printemps* (teză dactilografată, Université de Paris, 1957), pp. 127 și urm. etc.

descendenților lor. Într-adevăr principatele române au fost întemeiate în urma marilor invazii ale lui Genghis-Han și ale succesorilor săi. Or, mitul genealogic al genghis-hanizilor proclamă că strămoșul lor era un Lup cenușiu care a coborât din Cer și s-a unit cu o căprioară...

1959

CAPITOLUL II

ZALMOXIS

Herodot, IV, 94–96

Într-un pasaj celebru, Herodot ne comunică ceea ce a aflat el de la grecii din Hellespont și de la Marea Neagră despre credințele religioase ale geților, și mai ales despre zeul lor Zalmoxis. Geții, spune Herodot, „sînt cei mai viteji dintre traci și cei mai drepți“ (IV, 93). „Ei se socot nemuritori“, și iată în ce chip: „credința lor este că ei nu mor, ci că cel care piere se duce la Zalmoxis — divinitatea lor (daimon) — pe care unii îl cred același cu Gebeleizis“ (IV, 94; trad. rom. Adelina Piatkovski și Felicia Vanț-Ștef). Apoi Herodot descrie două ritualuri consacrate lui Zalmoxis: sacrificiul sîngeros al unui mesager, efectuat la fiecare patru ani, și tragerea cu arcul în timpul furtunilor. Ne vom ocupa de aceste ritualuri mai tîrziu. Pentru moment să citim ce aflase Herodot de la informatorii lui.

„După cîte am aflat de la elenii care locuiesc în Hellespont și în Pont, acest Zalmoxis, fiind om (ca toți oamenii), ar fi trăit în robie la Samos ca sclav al lui Pitagora, fiul lui Mnesarchos. Apoi, cîștigîndu-și libertatea, ar fi dobîndit avuție multă și, dobîndind avere, s-a întors bogat printre ai lui. Cum tracii duceau o viață de sărăcie cruntă și erau lipsiți de învățătură, Zalmoxis acesta, care cunoscuse felul de viață ionian și moravuri mai alese decît cele din Tracia, ca unul ce trăise printre eleni și mai ales alături de omul cel mai înțelept al Elladei, lîngă Pitagora, a pus să i se clădească o sală de primire unde-i găzduia și-i ospăta pe cetățenii de frunte; în timpul ospetelor îi învăța că nici el, nici oaspeții lui și nici urmașii acestora în veac nu vor muri, ci se vor muta numai într-un loc unde, trăind de-a pururea, vor avea parte de toate bunătățile. În tot timpul cînd își ospăta oaspeții și le cuvînta astfel, pusese să i se facă o locuință sub pămînt. Cînd locuința îi fu gata, se făcu nevăzut din mijlocul tracilor, coborînd în adîncul încăperilor

subpămîntene, unde stătu ascuns vreme de trei ani. Tracii fură cuprinși de părere de rău după el și-l jeluiră ca pe un mort. În al patrulea an se ivi însă iarăși în fața tracilor și așa îi făcu Zalmoxis să creadă în toate spusele lui. Iată ce povestesc elenii c-ar fi făcut el. Cît despre mine, nici nu pun la îndoială, nici nu cred pe deplin cîte se spun despre el și locuința lui de sub pămînt; de altfel, socot că acest Zalmoxis a trăit cu multă vreme mai înainte lui Pitagora. Fie că Zalmoxis n-a fost decît un om, fie c-o fi fost într-adevăr vreun zeu de prin părțile Geției, îl las cu bine“ (IV, 95–96, trad. rom. Adelina Piatkovski și Felicia Vanț-Ștef.)

Cum era și firesc, acest text a făcut o mare impresie în lumea antică, de la contemporanii lui Herodot pînă la ultimii neo-pitagoricieni și neo-platonicieni. A fost îndelung comentat și interpretat de erudiți și continuă să fie și în zilele noastre. Anumite interpretări ne vor reține atenția mai departe.¹ Pentru moment să

¹ Bibliografia pînă în 1936 a fost înregistrată de G. Kazarow, „Thrakische Religion“, în Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopaedie der classischen Altertumswissenschaft*, VI, A I, zweite Reihe, XI Halbband Stuttgart, 1936, spec. col. 548 și urm. A se vedea și Carl Clemen, „Zalmoxis“ (*Zalmoxis, Revue des études religieuses*, II, București, 1939, pp. 53–62); Jean Coman, „Zalmoxis. Un grand problème gète“ (*ibid.*, pp. 79–110); I. I. Russu, „Religia Geto-dacilor. Zei, credințe, practici religioase“ (*Anuarul Institutului de Studii Clasice*, V, Cluj, 1947, pp. 61–137), spec. pp. 84–102 (pp. 66–74, bibliografie, utilă mai ales pentru lucrările apărute în românește; id. „Zalmoxis“, *Real-Encyclopaedie*, zweite Reihe, XVIII (1967), col. 2302–2305; Friedrich Pfister, „Zalmoxis“ (*Studies presented to D. M. Robinson*, Edited by George Mylonas and Doris Raymond, Washington University, Saint-Louis, Missouri, vol. II, 1953, pp. 1112–1123). Ar fi inutil să consemnăm aici bogata bibliografie despre protoistoria și istoria Daciei. Să amintim numai cîteva lucrări indispensabile: Vasile Pârvan, *Getica*, București, 1926; id. *Dacia. An Outline of the Early Civilization of the Carpatho-Danubian countries* (Cambridge, 1928; a se vedea și traducerea românească a lui Radu Vulpe, ed. a IV-a, București, 1967, cu importante adaosuri și bibliografii critice ale traducătorului, pp. 159–216); *Istoria României*, vol. I (București, 1961): D. Berciu și D. M. Pippidi, *Din istoria Dobrogei I: Geți și Greci la Dunărea-de-jos din cele mai vechi timpuri pînă la cucerirea romană*, București, 1965; Hadrian Daicoviciu, *Dacii*, București, 1965; R. Vulpe, *Așezări getice în Muntenia*, București, 1966; C. Poghiric, *Thraco-dacica*, București, 1976; M. Eliade, *Histoire des Croyances et des Idées religieuses*, II, Paris, p. 447 (bibliografie critică). Să mai amintim că Herodot ne informează numai asupra geților și triburilor învecinate (teryzii și crobyzii) din zona pontică. Abia mai tîrziu, în timpul Imperiului roman, autorii încep să se intereseze de dacii locuind în arcu carpat.

distingem principalele elemente: a) informatorii lui Herodot insistă înainte de toate asupra faptului că Zalmoxis a fost sclavul lui Pitagora și că devenind liber apoi el s-a străduit să introducă printre geți civilizația greacă și învățăturile maestrului său; b) esențialul doctrinei „pitagoreice” a lui Zalmoxis era ideea imortalității, sau mai precis a unei post-existențe fericite; c) Zalmoxis explica această doctrină cu ocazia banchetelor pe care le oferea cetățenilor de elită, într-un *andreon* construit în acest scop; d) în acest timp el și-a construit o locuință subterană în care s-a ascuns timp de trei ani; considerându-l mort, geții îl plîuseră, dar a reapărut în al patrulea an demonstrînd astfel convingător adevărul învățăturii sale. Herodot își încheie istoria lui fără să se pronunțe asupra realității locuinței subterane și fără să decidă dacă Zalmoxis a fost un om² sau o ființă divină, dar opinînd că, după el, personajul get trăise cu mult înaintea lui Pitagora.

Cu excepția unui singur detaliu care pare de neînțeles, și anume lamentațiile geților după dispariția lui Zalmoxis (căci ne întrebăm cum au ajuns la concluzia morții lui Zalmoxis dacă nu i-au găsit corpul?), istoria este coerentă; grecii din Hellespont, sau Herodot însuși, au integrat ceea ce aflaseră despre Zalmoxis, despre doctrina și cultul lui, într-un orizont spiritual de structură pitagoreică. Că grecii din Hellespont sau Herodot însuși au procedat în felul acesta din motive de patriotism (cum se putea concepe o asemenea doctrină descoperită de barbari?), nu interesează. Important e că grecii au fost frapați de similaritatea între Pitagora și Zalmoxis. Or, aceasta este de ajuns pentru a ne informa despre tipul de doctrină și de practică religioasă specifice cultului lui Zalmoxis. Într-adevăr, *interpretatio graeca* permitea un număr destul de mare de omologări cu zeii sau eroii greci. Faptul că Pitagora a fost desemnat ca sursă a învățăturii religioase a lui Zalmoxis demonstrează că acest cult al zeului get presupunea credința în nemurirea sufletului și anumite rituri de tip inițiativ.

² Realitatea istorică a unui personaj care se dădea drept Zalmoxis, care a fost discipolul lui Pitagora, și care s-a străduit să introducă „politica pitagoreică” în Dacia, e susținută de Edwin L. Minar Jr., *Early Pythagorean Politics in Practice and Theory*, Baltimore, 1942, pp. 6 și urm. Ipoteza nu se impune.

Dincolo de raționalismul și evhemerismul lui Herodot sau al informatorilor săi, se întrezărește caracterul mistic al cultului. Este poate motivul pentru care Herodot ezită să dea detalii (dacă — ceea ce nu este sigur — informatorii i le dăduseră): discreția sa în legătură cu Misterele este foarte cunoscută. Dar Herodot recunoaște că el nu crede în povestea lui Zalmoxis sclav al lui Pitagora, și că dimpotrivă el este convins de anterioritatea *daimonului* get — și acest detaliu este important.

„Locuința subterană“

Andreonul pe care Zalmoxis și l-a construit și în care îi primea pe cetățenii importanți ca să discute despre imortalitate amintește totodată de sala în care Pitagora predica la Crotona³ și de camerele în care aveau loc banchetele rituale ale asociațiilor religioase secrete. Asemenea scene de banchete rituale sînt din abundență atestate mai tîrziu de monumentele aflate în Tracia și în spațiul danubian.⁴ Cît despre locuința subterană, dacă nu este vorba de o interpolare a lui Herodot, care își amintea o legendă în legătură cu Pitagora⁵ pe care o vom discuta imediat, este clar că funcția sa n-a fost înțeleasă. Într-adevăr, într-o povestire satirică

³ Pierre Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1937, p. 134, vede în mesele luate în comun de Zalmoxis și invitații săi cea mai veche dovadă asupra mesei culturale la pitagoreici.

⁴ Se va găsi documentația în articolul lui G. Kazarow, *Real-Encyclopaedie*, VI A, 548 și urm.; a se vedea și M. P. Nilson, *Geschichte der griechischen Religion*, I (ed. a II-a, München, 1955) pp. 172 și urm.; S. Eitrem, în *Real-Encyclopaedie*, VIII, 114 și urm.; Gh. Pintea, *Anuarul Institutului de Studii Clasice*, Cluj, II, 1935, p. 229, n. 1, dă lista monumentelor găsite în Dobrogea; a se vedea și R. Vulpe, *Histoire ancienne de la Dobroudja*, București, 1938, p. 220 și fig. 61.

⁵ Walter Burkert (*Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaus und Platon*, Nürnberg, 1962, pp. 139 și urm.) se întreabă dacă „locuința subterană“ nu se datorează unei influențe a tradiției pitagoreice. Căci, după cum vom vedea, Strabon (VII, 297 și urm.) nu vorbește de o locuință subterană, ci de o grotă a muntelui Kogainon. Oricum ar fi, simbolic și ritual ascunzătoarea subterană este echivalentă cu peștera, și una și cealaltă semnifică „cealaltă lume“. A se vedea și V. Aly, *Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen*, Göttingen, 1921, pp. 129 și urm.

a lui Hermip, care ne-a fost transmisă într-o formă imperfectă⁶, Pitagora se retrage timp de șapte ani (durata de șapte ani este indicată de Tertullian) într-o ascunzătoare subterană. Conform sfaturilor sale, mama sa scrie o scrisoare pe care el o învață pe de rost înainte de a o sigila. Când reapare, asemenea unui mort care revine din Hades, Pitagora se duce în adunarea poporului și se declară capabil să citească textul fără să rupă sigiliul. În urma acestui miracol, crotoniații sînt convinși de coborîrea lui în Infern și cred tot ceea ce povestește el despre soarta rudelor și prietenilor lor. Dar supraviețuirea sufletului nu este pentru Pitagora decît consecința doctrinei metempsihozei, și această doctrină se străduiește el s-o impună.

Începînd cu Rohde, savanții au recunoscut sursa acestei parodii în istoria lui Herodot despre ascunzătoarea lui Zalmoxis.⁷ Dar se poate ca Hermip să fi utilizat și alte surse.⁸ Se știe de altfel că Iamblicos în a sa *Viață a lui Pitagora* repetă aceeași istorie dar adăugînd detalii care nu se găsesc la Herodot.⁹ Oricum ar fi, povestirea raționalistă a lui Herodot, ca și parodiile transmise de Hermip și sursele sale ignoră sau denaturează voit semnificația religioasă a faptelor pe care le comunică. Retragera într-o ascunzătoare sau coborîrea într-o cameră subterană sînt echivalente ritual și simbolic cu o *katabasis*, cu un *descensus ad inferos* întreprins în vede-

⁶ Pe scurt în Diogenes Laertios, VIII, 41, și în Tertullian, *De anima*, 28, și scoliastul *Electrei*, v. 62 — texte reproduse de Isidore Lévy, *Recherches sur les sources de la légende de Pythagore*, Paris, 1926, pp. 37–38. A se vedea discuția acestei teme în I. Lévy, *La légende de Pythagore en Grèce et en Palestine*, Paris, 1927, pp. 129 și urm.

⁷ Erwin Rohde, „Die Quellen des Iamblichus in seiner Biographie des Pythagoras“ (*Rheinisches Museum*, 26, 1871, pp. 554–576), p. 557; Armand Delatte, *La vie de Pythagore de Diogène Laërce*, Bruxelles, 1922, p. 245; I. Lévy, *La légende de Pythagore*, p. 133.

⁸ Într-adevăr, cel puțin trei elemente nu sînt atestate la Herodot: tema scrisorii, detaliul precizînd că Pitagora reapare sub un aspect scheletic, dar mai ales prezența mamei. Se poate ca acest ultim motiv să reprezinte o raționalizare a *Marii Mame* chtoniene; cf. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft*, p. 139. La Metapont, oraș în care se credea că a murit Pitagora, casa sa a fost transformată într-un sanctuar al Demetrei; cf. Boyance, *Le culte des Muses*, p. 234.

⁹ J. S. Morisson, „Pythagoras of Samos“ (*Classical Quarterly*, 50, 1956, pp. 135–156), pp. 140–141.

rea unei inițieri. Asemenea coborîri sînt atestate în biografiile mai mult sau mai puțin legendare ale lui Pitagora.¹⁰ După Porphyrios (*Vita Pyth.* 16–17), Pitagora a fost inițiat în Creta în Misterele lui Zeus în felul următor: a fost purificat de inițiații lui Dactylus Morgetul cu ajutorul unei pietre de meteorit, a petrecut noaptea învăluit într-o blană de oaie neagră și a coborît în peștera Idei unde a rămas 27 de zile. Diogenes Laertios (VIII, 3) adaugă că el a coborît în peșteră în compania lui Epimenide, purificatorul prin excelență.¹¹ În sfîrșit, în povestirea *Abaris*, din care numai cîteva fragmente ni s-au păstrat, Pitagora coboară în infern însoțit de un călăuz supranatural.¹²

Aceste legende, deși tîrzii, ne ajută să sesizăm sensul inițial al locuinței subterane a lui Zalmoxis. *Este vorba de un ritual inițiativ*. Aceasta nu implică cu necesitate că Zalmoxis era o divinitate chthoniană (a se vedea mai departe p. 50). A coborî în Infern înseamnă a cunoaște „moartea inițiativă”, experiență sus-

¹⁰ Sursele privind coborîrile lui Pitagora au fost grupate și discutate de Paul Corssen, „Zum Abaris des Heraklides Ponticus“ (*Rheinisches Museum*, 67, 1912, pp. 20–47), pp. 42 și urm.; cf. A. Dieterich, *Nekyia* (ed. a II-a, Leipzig, Berlin), pp. 130 și urm.; M. P. Nilsson, *op. cit.*, I, pp. 664. A se vedea acum Burkert, *op. cit.*, pp. 136 și urm.

¹¹ După acest model elaborează Philostrate, *Vita Apollonii*, VIII, 19, coborîrea lui Apollonius din Tyana în grotă de la Trophonios, unde ar fi rămas șapte zile. Cînd acesta întreabă care este filozofia cea mai perfectă, oracolul îi prezintă o doctrină similară cu cea predicată de Pitagora.

¹² Cf. I. Lévy, *La légende de Pythagore*, pp. 79 și urm.; cf. și 46 și urm., 84 și urm. Este important de adăugat că cercetările recente despre Pitagora și pitagoreism sînt susceptibile să clarifice, cu toate că indirect, subiectul nostru. Pe de o parte dispunem acum de ediții mai bune de texte și de riguroase analize textuale; cf., de exemplu, Maria Timpanaro Cardini, *Pitagorici: Testimonianze e Frammenti*, 3 vol., Firenze, 1958–1964; Holger Thesleff, *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period* (Acta Academiae Aboensis, Humaniora XXIV, 3, Abo 1961). Pe de altă parte, cercetătorii sînt tot mai mult dispuși să valorifice anumite mărturii ale antichității tîrzii, neglijate sau subestimate pînă în prezent. Una din consecințele acestei noi metodologii interesează direct și personajul Pitagora: nu se mai separă Pitagora „științificul” de Pitagora „misticul”. În afară de articolul lui Morisson și cartea lui Burkert, deja citate, a se vedea și C. J. de Vogel, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Assen, 1966 și W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. I, Cambridge, 1962, pp. 146–181.

ceptibilă de a întemeia un nou mod de existență. „Disparația“ (ocultarea) și „reapariția“ (epifania) unei ființe divine sau semi-divine (rege mesianic, profet, mag, legislator) este un scenariu mitico-ritual destul de frecvent în lumea mediteraneană și asiatică. Minos, fiul lui Zeus, modelul exemplar al legislatorului antic, se retrăgea la fiecare nouă ani în munți, în peștera lui Zeus și de acolo revenea aducând table de legi (Strabon, X, 4, 8; XVI, 2, 38). Dionysos mai ales se caracterizează prin epifaniile și disparițiile sale periodice, prin „moartea“ și „renașterea“ sa, în care se mai pot descifra raporturile cu ritmul vegetației și, în general, cu ciclul etern, viață, moarte și renaștere. Dar în epoca istorică, această solidaritate între ritmurile cosmice și prezența, precedată și urmată de absența Ființelor supranaturale, nu mai era evidentă.

Grote rituale : ocultație și epifanii

Un scenariu mitico-ritual poate fi descifrat în numeroase tradiții referitoare la epifania periodică a unui zeu sau la întronarea unui rege cosmocrat de tip mesianic, sau, în sfârșit, la apariția unui profet. Acest scenariu a supraviețuit destul de târziu în mediile iraniene și asiatice. După o legendă, Mani anunță că va urca la Cer unde va rămîne un an, și ca urmare, se retrage într-o peșteră.¹³ Bîhâfarid, care a trăit în secolul al VIII-lea, își construiește un templu și, convingîndu-și soția că el e pe moarte, se lasă închis înăuntru. Apare după un an declarînd că a fost în Cer unde Dumnezeu i-a arătat Cerul și Infernul și l-a făcut purtătorul unei revelații.¹⁴ G. Widengren a studiat la timpul potrivit acest motiv, amintind între altele tradiția transmisă de Al-Bîrûni: în ajunul întronării sale, regele part se retrage într-o grotă și supușii săi se apropie și-l venerează ca pe un nou-născut, cu alte cuvinte, ca

¹³ Mirxond, *Histoire des Sassanides*, Paris, 1843, p. 189; a se vedea comentariul lui G. Widengren, *Muhammad, the Apostle of God, and his Ascension*, Uppsala, 1955, pp. 83 și urm.; id. *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*, Köln și Oplanden, 1960, p. 64.

¹⁴ Cf. textele citate de Widengren, *Muhammad the Apostle of God*, p. 82; *Iranisch-semitische Kulturbegegnung*, pp. 63–64.

pe un copil de origine supranaturală.¹⁵ Tradițiile armeniene vorbesc de o peșteră în care se închidea Meher (i.e. Mihr, Mithra) și de unde ieșea o dată pe an. Într-adevăr, noul rege este Mithra, reîncarnat, născut din nou.¹⁶

Această temă iraniană se regăsește în legendele creștine ale nașterii în grotă de la Bethlehem plină de lumină. După autorul anonim al lucrării *Opus imperfectum in Matthaewm*, Regii Magi urcau în fiecare an Muntele Victoriilor, unde se afla o grotă cu izvoare și arbori, așteptând apariția Stelei. Ea le apare în cele din urmă sub forma unui copilaș care le spune să meargă în Iudeea. *Cronica de la Zuqnîn* al cărei prototip — ca de altfel și *Opus imperfectum* — trebuie să fie anterior secolului al VI-lea dezvoltă această legendă: Cei doisprezece „Regi-Înțelepți“ urcă în fiecare lună Muntele și intră în Peștera Comorilor. Într-o zi ei zăresc o coloană de lumină inefabilă deasupra căreia o Stea strălucește mai puternic decât raza mai multor sori. Steaua pătrunde în Peștera Comorilor și o voce îi invită pe regi să intre. Pătrunzând în grotă Regii sînt orbiți de lumină și îngenunchează. Dar lumina se concentrează și după puțin timp li se arată sub forma unui omuleț umil care îi vestește că el a fost trimis de Tatăl celest. Îi sfătuiește să meargă în Galileea.¹⁷

Recunoaștem aici marele mit sincretist, puternic iranizat, al Cosmocratului-Mîntuitor. Cum am mai arătat și în alt loc¹⁸, anumite elemente sînt arhaice și preced cultul lui Mithra și sincretismul irano-semit. Importanța pe care o ia tema luminii supranaturale nu trebuie să ne facă să neglijăm simbolismul fundamental al scenariului. Aici, ca și în exemplele citate mai sus,

¹⁵ Al-Bîrûnî, *India* (trad. Sachau), II, p. 10; G. Widengren, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung*, p. 62.

¹⁶ Cf. Geo Widengren, *Iranisch-semitische*, p. 65; id. *Les religions de l'Iran* (trad. franceză, Paris, Payot, 1968), p. 269. A se vedea și alte exemple în Sven S. Hartman, *Gayômart, Étude sur le syncrétisme dans l'ancien Iran*, Uppsala, 1953, p. 60, n. 2, p. 180 și n. 6. Vezi și Ilya Gerschewitch în *Mithraic Studies*, Manchester, 1971, I, pp. 85 și urm.; II, pp. 356 și urm.; Mircea Eliade, *Histoire des Croyances*, II, pp. 485 și urm.

¹⁷ A se vedea izvoarele și bibliografia în Mircea Eliade, *Mephistophélès et l'Androgyne*, Paris, 1962, pp. 61–63.

¹⁸ Cf. *Mephistophélès et l'Androgyne*, pp. 63–64.

grota din vârful muntelui semnifică locul prin excelență al epifaniei divine, locul unde, după o perioadă de ocultație, își fac apariția un zeu salvator, un profet sau un cosmocrat.

Or, grota reprezintă cealaltă lume și de asemenea întregul Univers. Nu valorificarea imediată, „naturală“, a grotei ca loc tenebros și deci subteran este cea care ne permite să sesizăm simbolismul și funcția sa religioasă, cât experiența suscitată de pătrunderea într-un spațiu sacru și, în cele din urmă, „total“, adică *constituind o lume-în-sine*. Grota rituală imită câteodată cerul nocturn.¹⁹ Cu alte cuvinte ea este o *imago mundi*, un univers în miniatură.²⁰ A locui într-o peșteră nu implică cu necesitate o coborîre printre umbre, cât a trăi în altă lume, mai vastă, mai complexă pentru că încorporează multiple moduri de existență (zei, demoni, sufletele morților etc.), și deci e plină de bogății și nenumărate virtualități (cf. miturile desacralizate ale grotelor cu comori etc.). Numai datorită interpretării „naturiste“ a savanților din secolul al XIX-lea, care reduceau simbolismele religioase la expresiile lor concrete, fizice, s-a limitat semnificația cosmică a grotelor și a locuințelor culturale subterane la o singură valoare, și anume de locuință a morților și sursă a fertilității telurice.²¹

Zalmoxis și „imortalizarea“

Dacă încercăm să înțelegem tradiția transmisă de Herodot prin ea însăși fără să ne întrebăm asupra originii sau autenticității sale, personajul Zalmoxis poate fi descris după cum urmează: a) el este un *Daimon* sau un *theos* care „revelează“ o doctrină escatologică și „întemeiază“ un cult inițiativ de care

¹⁹ A se vedea A. B. Cook, *Zeus*, II, 2, Cambridge, 1925, p. 1150; III, 2 (1940), p. 1187.

²⁰ Cf. F. K. Dörner și Th. Goell, *Arsameia am Nymphaios*, Berlin, 1963, pp. 129–145.

²¹ F. B. J. Kuiper, insistînd asupra aspectului ei „infernă“ a văzut bine structura cosmică a lumii de dincolo indo-iraniene; cf. „Remarks on «The Avestan Hymn to Mithra»“ (*Indo-Iranian Journal*, V, 1961, pp. 36–60), pp. 58–59.

depinde regimul ontologic al existenței post-mortem; b) cu alte cuvinte, Zalmoxis nu este o ființă supranaturală de tip cosmic sau instituțional, considerat *a se afla* acolo de la începutul tradiției, ca alți zei traci de care vorbește Herodot, „Ares“, „Dionysos“, „Artemis“ sau „Hera“; Zalmoxis își face apariția într-o istorie religioasă care îl precede, el inaugurează o nouă epocă de tip escatologic; c) „revelația“ pe care el o aduce geților este comunicată prin intermediul unui scenariu mitico-ritual foarte cunoscut al „morții“ (ocultarea) și al „reîntoarcerii pe pământ“ (epifania), scenariu folosit de personaje diverse urmărind întemeierea unei noi ere sau instaurarea unui cult escatologic; d) ideea centrală a mesajului lui Zalmoxis se referă la supraviețuirea sau imortalitatea sufletului; e) dar pentru că reîntoarcerea lui Zalmoxis în carne și oase nu constituie „o probă“ a „imortalității“ sufletului, acest episod pare să reflecte un ritual care ne este necunoscut.

Credința în imortalitatea sufletului n-a încetat să-i intrige pe grecii din secolul al V-lea. Herodot nu găsea formulă mai spectaculoasă de introducere decât prezentându-i pe geți ca pe cei „care cred în nemurirea lor“ (*gétas tous áthanatizontas*; IV, 93), „căci credința lor e că ei nu mor și că cel care piere se duce la Zalmoxis“ (IV, 94). În *Charmides*, dialog scris probabil cu vreo treizeci de ani după Herodot, Socrate vorbește de un medic trac pe care-l întâlnise, „unul din acei doctori ai regelui trac Zalmoxis despre care se zice că stăpânește meșteșugul de a te face nemuritor“ (156d). Într-adevăr, verbul *áthanatizein* (cf. Herodot V, 4) nu înseamnă „a se crede nemuritori“ ci „a se face nemuritori“.²² Sensul acestei „imortalizări“ este indicat în istoria transmisă de Herodot: când Zalmoxis se întreținea cu invitații săi („cetățenii de frunte“), „el îi învăța că nici el, nici oaspeții lui și nici urmașii acestora în veac nu vor muri, ci se vor muta numai într-un loc unde trăind de-a pururi vor avea parte de toate bunătățile“ (IV, 95). Cu alte cuvinte această postexistență fericită nu era deloc generală, ci se obținea prin intermediul unei inițieri, ceea ce apropie cultul instaurat de Zalmoxis de Misterele grecești și elenistice. Hellanikos, care era mai vîrstnic decât Herodot, dar care urmează

²² Cf. I. M. Lefkowitz, „*Oi athanatizontes*, Herodotus IV, 93–96“ (*Classical Philology*, XIII, 1918, pp. 23–33).

povestirea sa, descriind ritul lui Zalmoxis îl numește pe bună dreptate „*teletai*“, subliniindu-i caracterul inițiativ.²³

Hellanikos se referă între altele la teryzi și la crobyzi, două triburi trace vecine cu geții în zona pontică: și ei credeau că nu vor muri și că morții se duc la Zalmoxis. Totuși șederea pe lângă zeu nu este definitivă pentru că „se consideră că morții vor reveni“. Iată pentru ce la moartea cuiva „ei se bucură la gândul că defunctul va reveni“²⁴. Într-adevăr, ei aduc ofrande și se distrează pentru ca „mortul să se întoarcă“²⁵.

Informația cu privire la întoarcerea morților nu se găsește decât la Photios, Suidas și Pomponius Mela (II, 2, 18). După părerea acestuia din urmă, existau la traci trei credințe privind post-existența sufletului, prima despre care vorbește este chiar întoarcerea morților: *alii* (printre traci) *redituras putant animas obeuntium*. Conform unei alte păreri, sufletele nu vor mai reveni, totuși ele nu se sting ci încep o existență fericită (*etsi non redeant, non extinguunt tamen, sed ad beatiora transire*). În sfârșit, o a treia credință seamănă mai degrabă cu o filozofie pesimistă decât cu o escatologie populară: sufletele mor, dar este preferabil să mori, decât să trăiești (*emori quidem, sed id melius esse quam vivere*).

După cum se vede puțin numeroasele informații de care dispunem, în afara lui Herodot, complică și mai mult problema. Să încercăm mai întâi să înțelegem ce-ar putea să semnifice „întoarcerea morților“ despre care vorbesc Photios, Suidas și Pomponius Mela. În nici un caz această afirmație nu implică metempsihoza, cum s-a susținut uneori²⁶, cu toate că o aluzie a lui Euripide face probabilă credința în reîncarnare la traci²⁷. Se

²³ F. Jacoby, *Fragmente der griechischen Historiker* (1923 și urm.), frg. 73. Împăratul Iulian repetă aceeași tradiție: geții sînt convinși că nu vor muri și că se vor duce la Zalmoxis (*De Caes.*, 327, D).

²⁴ Cf. J. Coman, „Zalmoxis“, p. 108.

²⁵ Suidas, s. v. *Zalmoxis*.

²⁶ Erwin Rohde, *Psyche*, ed. a IV-a, Tübingen, 1907, II, p. 31.

²⁷ Rohde, *ibid.* Herbert S. Long, *A Study of the Doctrine of Metempsychosis in Greece from Pythagoras to Plato*, Princeton, 1948, p. 8, respinge pe drept cuvînt interpretarea lui Rohde: Zalmoxis nu putea predica metempsihoza pentru că nu apărea sub altă formă. O opinie similară este susținută de J. A. Philip, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, University of Toronto Press, 1966, p. 153. A se vedea și A. Cameron, *The Pythagorean Background of the Theory of Recollection*, Menasha, Wisconsin, 1938, pp. 13 și urm.

poate ca informațiile, de altfel târzii, relative la „întoarcerea morților“ să fie rezultatul unei interpretări confuze a textului lui Herodot: geții au crezut în „imortalitatea sufletului“ convinși de Zalmoxis, care a apărut din nou după patru ani; în consecință se duc la Zalmoxis pentru un timp și apoi se reîntorc pe pământ. O altă interpretare posibilă ar fi un ritual funerar vizînd reîntoarcerea periodică a morților. Ritualuri asemănătoare sînt atestate atît în spațiul mediteranean, grec și balcanic, cît și prin alte locuri (la germani, la finougrieni etc.). Indicația că teryzii și crobyzii fac sacrificii și se distrează „pentru ca mortul să se întoarcă“ amintește un mare număr de obiceiuri similare dintre care cel mai spectacular este atestat la ceremuși.²⁸ S-ar mai putea întîmpla să fie vorba și de o inovație mai recentă, urmare a influențelor iraniene și germanice, destul de puternice în timpul lui Decebal.²⁹

Dar oricare ar fi interpretarea, tema „întoarcerii morților“ n-are nimic de-a face cu ceea ce Herodot comunică despre învățătura lui Zalmoxis și cu ceea ce grecii aflaseră din secolul al V-lea despre credințele geților. Ceea ce-i interesa pe greci era că Zalmoxis conferea „imortalitatea“ și că după moarte adepții săi mergeu să-l întîlnească „într-un loc unde se bucurau de toate bunătățile“. Herodot nu spune că „sufletul“ separat de corp va merge să-l întîlnească pe Zalmoxis după moarte. Dacă el n-ar mai fi adăugat alte informații despre cultul lui Zalmoxis, am fi putut interpreta textul lui Herodot în perspectiva doctrinei homerice: imortalitatea este inaccesibilă oamenilor; cele cîteva ființe ne-divine care au scăpat de moarte (Achile, Menelaos etc.) au fost miraculos transportate în regiuni îndepărtate și fabuloase (Insulele Fericiților etc.) unde ei continuă să trăiască, adică se bucură de o existență încarnată. S-ar fi putut spune același lucru și despre inițiații în *teletai* ai lui Zalmoxis: ei nu mureau, nu cunoșteau separarea sufletului de corp, ci îl întîlneau pe Zalmoxis într-un tărîm paradisiac.

²⁸ Cf. Uno Holmberg, *Die Religion der Tcheremissen* (FFC, No. 61, Porvoo, 1926), pp. 27 și urm.

²⁹ A se vedea cîteva indicații bibliografice la Joseph Wiesner, *Die Thraker*, Stuttgart, 1936, p. 225, n. 53.

Dar Herodot relatează de asemenea (IV, 94) ritualul propriu lui Zalmoxis; trimiterea la fiecare patru ani a unui mesager. Cel pe care soarta îl desemnează este aruncat în aer și, căzînd, este străpuns de vîrfurile sulițelor. Este evident deci că sufletul mesagerului se îndreaptă spre Zalmoxis. Să lăsăm pentru moment la o parte coexistența unui asemenea sacrificiu uman sîngeros cu inițierea religioasă care conferă „imortalitate“. Ceea ce pare sigur este că pentru geți, ca și pentru inițiații Misterelor Eleusine sau pentru „orfici“, post-existența preafericită începe *după moarte*: numai „sufletul“, principiul spiritual, îl întîlnește pe Zalmoxis.

Dar tocmai această autonomie a sufletului și de asemenea cîteva fenomene paranormale (extazul, transa cataleptică etc.) invocate ca probă a transmigrării, adică a „imortalității“ sufletului, îi uimeau și-i pasionau pe greci. Și pentru că Zalmoxis era direct implicat, va fi util să examinăm mai de aproape o anumită mitologie, puternic istoricizată, în relație cu extazul, moartea și peregrinările sufletului.

Extatici și taumaturgi

Strabon (VII, 67) îl citează pe Zalmoxis la un loc cu Amphiaraos, Trophonius, Orfeu și Musaios, adică cu personaje renumite prin prestigiul lor mantic și taumaturgic și prin experiențele lor extatice.³⁰ Amphiaraos era un erou teban pe care l-a înghițit pămîntul: Zeus l-a făcut nemuritor.³¹ Trophonius era cunoscut mai ales prin oracolul său, din Lebadeia, despre care Pausanias (IX, 39) ne-a lăsat o celebră descriere.³² Experiențele extatice de tip „șamanic“ ale lui Orfeu sînt bine cunoscute: el

³⁰ A se vedea și Rohde, *Psyche*, I, p. 121, n. 1.

³¹ Cf. Euripide, *Rugătoarele*, 925 și urm.; Sofocle, *Electra*, 833; Pausanias (IX, 8, 3). A se vedea și Angelo Brelich, *Gli Eroi Greci*, Roma, 1958, s. v.; Jack Lindsay, *The Clashing Rocks*, Londra, 1965, pp. 154 și urm.

³² Miturile lui Trophonius sînt variate și aparent contradictorii. A. Brelich a încercat strălucit să le găsească o structură inteligibilă (*op. cit.*, pp. 46 și urm.). A se vedea și Marcel Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, 1967, pp. 45 și urm.

coboară în Infern pentru a readuce sufletul Euridicei; e vraci și muzician, farmecă și stăpînește animalele; capul său tăiat de bacante și aruncat în Hebros, plutește cîntînd pînă la Lesbos. El servește apoi de oracol ca și capul lui Mimir, ca și craniile șamanilor yukaghiri.³³ Cît despre cîntărețul mitic Musaios, Platon amintește istoria după care, împreună cu fiul său, a fost călăuzit de zei în Hades: acolo ei îi văd pe cei virtuoși încoronați și alungați pe paturile lor, distrîndu-se și bînd vin — imagine de beatitudine vulgară pe care Platon o comentează cu ironie: „Ceea ce presupune că, după ei, nu există o remunerație mai frumoasă a virtuții decît o eternă beție!“ (*Republica*, II, 363 c-d).

Pe de altă parte, din antichitate, Pitagora — „modelul“ lui Zalmoxis — era pus în legătură cu figuri ca Aristeas, Abaris, Epimenide, Phormion, Empedocle.³⁴ Vom măsura mai departe interesul unei asemenea clasificări. Pentru moment, să amintim că Rohde apropia cultul lui Zalmoxis de cel al lui Dionysos, subliniind caracterul trac al entuziasmului și al credinței în imortalitate.³⁵ O jumătate de secol după apariția cărții *Psyche*, Karl Meuli interpreta într-un studiu celebru legende ale lui Aristeas și ale lui Abaris ca reflectînd experiențe șamanice specifice sciților din nordul Mării Negre.³⁶ Eminentul savant elvețian îl consideră pe Zalmoxis asemănător lui Abaris, adică un șaman sau imaginea mitică a unui șaman.³⁷ W. K. C. Guthrie și E. R. Dodds au reluat și elaborat cercetările lui Rohde și Meuli. Guthrie identifică în Zalmoxis pe reprezentantul adevăratei religii trace, zeul fiind într-adevăr un „brothergod“ al lui Dionysos.³⁸ În ceea ce-l privește, Dodds îl consideră pe Orfeu ca pe o „figură tracă de același tip cu Zalmoxis — un șaman mitic sau prototipul „șama-

³³ Cf. Mircea Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951; ed. a II-a 1968, pp. 307–308. Cf. și E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley and Los Angeles, 1951, p. 147.

³⁴ A se vedea referințele grupate de Walter Burkert, *Weisheit und Wissenschaft*, p. 123, n. 161.

³⁵ Rohde, *Psyche*, II, pp. 27 și urm.

³⁶ Karl Meuli, „Scythica“ (*Hermes*, 70, 1953, pp. 121–167), spec. pp. 153–164.

³⁷ Meuli, *op. cit.*, p. 163.

³⁸ W. K. C. Guthrie, *The Greeks and Their Gods*, Londra, 1950, p. 176.

nului“³⁹. În sfârșit, foarte recent, Walter Burkert a sistematizat, pe de o parte, datele șamanismului grec și pe de altă parte a analizat strălucit tradițiile referitoare la Pitagora, subliniind anumite trăsături șamanice.⁴⁰

După cum se vede, autorii vechi ca și anumiți savanți moderni l-au solidarizat pe Zalmoxis pe de o parte cu Dionysos și Orfeu, iar pe de altă parte cu personaje mitice sau foarte mitologizate, a căror trăsătură caracteristică era fie o tehnică a extazului de tip șamanic, fie mantica, fie coborârile în Infern, „catabasele“. Să examinăm mai îndeaproape morfologia atât de bogată și atât de complexă a acestor specialiști ai sacrului.

Abaris, originar din țara hiperboreilor și preot al lui Apollon, era înzestrat cu puteri oraculare și magice (de exemplu bilocația). Herodot (IV, 36) povestește că el „ar fi făcut înconjurul lumii cu săgeata ce o avea, fără să mănânce ceva“, dar începînd chiar cu Heraclid (fr. 51 c) se afirma că Abaris zbura pe o săgeată.⁴¹ Or, săgeata, care joacă un anumit rol în mitologia și religia sciților⁴², este prezentă în ceremoniile șamanice siberiene⁴³.

Tot Herodot (IV, 14) raportează esențialul legendei lui Aristeas din Proconnesos (cetate dintr-o insulă a Mării Marmara). După ce a amintit că Aristeas povestește într-un poem epic că „stăpînit de Febus“ a mers la isседoni, unde s-a informat despre vecinii lor, arimaspîi („oameni care n-ar fi avut decît un ochi“) și hiperboreii (IV, 15), Herodot relatează ce a auzit în privința lui

³⁹ E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, p. 147.

⁴⁰ Walter Burkert, „Goês. Zum griechischen «Schamanismus»“, *Rheinisches Museum für Philologie*, n. s. vol. 105, 1962, pp. 36–55; id. *Weisheit und Wissenschaft*, pp. 98 și urm. Cf. J. A. Philip, *Pythagoras and early Pythagoreanism*, pp. 159–162, pentru o discuție critică a „șamanismului“ pitagoreic. A se vedea și M. Detienne, *La notion de daimôn dans le pythagorisme ancien*, Paris, 1963, pp. 60 și urm.

⁴¹ Sursele au fost recent analizate de Burkert, *Weisheit und Wissenschaft*, pp. 126–127. Cf. și referințele bibliografice citate de J. Wiesner, *Die Thraker*, p. 218, n. 64.

⁴² Cf. Meuli, „Scythica“, pp. 161 și urm.; Dodds, *op. cit.*, pp. 140 și urm.

⁴³ Cf. de exemplu Mircea Eliade, *Le chamanisme*, p. 180; a se vedea și M. Eliade, „Notes on the symbolism of the arrow“ (în: *Religions in Antiquity. Essays in Memory of E. R. Goodenough*, edited by Jacob Neusner, Leiden, 1968, pp. 463–475), pp. 463–465.

la Proconnesos și la Cyzicos. Intrînd în prăvălia unui piuar, la Proconnesos, Aristeas muri și piuarul închizîndu-și atelierul se așternu la drum, pentru a duce vestea părinților. Vestea morții lui se răspîndise în tot orașul, cînd un om din Cyzicos declară că-l întîlnise pe Aristeas intrînd în Cyzicos și că „stătuse de vorbă cu el“. Într-adevăr cînd se deschise ușa atelierului „nu-l mai aflară pe Aristeas nici viu, nici mort“. După șapte ani el ar fi reapărut la Proconnesos și ar fi dispărut pentru a doua oară. Herodot adaugă ceea ce li s-a întîmplat metapontienilor, în Italia, „două sute patruzeci de ani după a doua dispariție a lui Aristeas“. Metapontienii afirmă că Aristeas le-ar fi apărut în persoană, ordonîndu-le să ridice un altar lui Apollon și „alături să înalțe o statuie care să aibă numele de Aristeas din Proconnesos; le-ar fi zis că sînt singurii italoți la care a venit Apollon pînă atunci; și că el care era Aristeas îl însoțise; atunci cînd îl însoțea însă pe zeu, el era un corb. Acestea fiind zise, el dispăru“ (IV, 14–15).⁴⁴

Să reținem cîteva trăsături net șamanice: extazul susceptibil de a fi confundat cu moartea, bilocația, apariția sub formă de corb.

Hermotimus din Clazomene, care era considerat de anumiți autori ca o încarnare anterioară a lui Pitagora, avea puterea de a-și părăsi corpul mai mulți ani. În acest lung extaz, el călătorea departe și la întoarcere prevestea viitorul. Dar într-o zi pe cînd

⁴⁴ Despre Aristeas, cf. Meuli, *op. cit.*, pp. 153 și urm.; Guthrie, *op. cit.*, pp. 193 și urm.; Burkert, *Weisheit und Wissenschaft*, pp. 124 și urm. A se vedea și Eliade, *Le chamanisme*, p. 306, n. 4. În cartea sa *Aristeas of Proconnesus*, Oxford, 1962, J. D. P. Bolton prezintă o interpretare „istorică“ a legendei: fervent adorator al lui Apollon, „cu fervoarea resimțită de obicei de inițiații lui Dionysos pentru zeul lor“, Aristeas hotărăște să plece în țara hiperboreilor și ia parte la o expediție înspre nordul Mării Negre. Era atît de obsedat de acest proiect că avea tulburări psihosomactice. Aceste crize fură interpretate de concetățenii lui ca „moarte și înviere“, iar de Aristeas ca dovadă că era stăpînit de Apollon. Călătoria care fu reală îl duse în țara sciților și a issedonilor, unde află o mulțime de legende asupra acestor popoare și a vecinilor lor. La întoarcerea în Proconnesos, după mai mult de șase ani, Aristeas povesti experiențele sale într-un poem pe care grecii îl numiră mai tîrziu *Arimaspea* (Bolton, pp. 179 și urm.). Ipoteza nu se impune. În orice caz ea nu este pertinentă căci în istoria culturii grecești Aristeas există numai ca personaj fabulos.

zăcea neînsuflețit, dușmanii îi arseră corpul, și sufletul nu mai reveni niciodată.⁴⁵ Epimenide din Creta dormise mult timp în peștera lui Zeus pe muntele Ida; postise și deprinsese extazele prelungite. Când părăsi peștera, stăpîn al unei „înțelepciuni entuziaste“, adică al unei anumite tehnici extatice, el călătorea peste tot prevestind viitorul, explicînd sensul ascuns al trecutului și purificînd orașele de miasmele provocate de crime.⁴⁶ Burkert mai amintește pe deasupra legendele lui Phormion și Leonymos. Phormion a fost vindecat de o rană în urma unei călătorii extatice într-o regiune ciudată, aparținînd unei „geografii mitice“. Și tot pentru ca să-și vindece o rană oracolul din Delphi îl sfătuiește pe Leonymos să plece în „Insula Albă“, unde se găsesc Achile și Ajax. Leonymos ajunge în „Insula Albă“ — mai târziu localizată în Marea Neagră, dar la origine identică cu „Stîncile albe“ din cealaltă lume — și se întoarce vindecat. În amîndouă cazurile este vorba de o călătorie extatică de tip șamanic, explicată mai târziu de anumiți autori (Tertullian, Hermias) ca o călătorie efectuată în vis.⁴⁷

Filozofii-șamani

La această listă de personaje fabuloase, în *gesta* cărora s-a recunoscut amintirea prestigiilor șamanice, anumiți savanți au adăugat numele lui Parmenide, Empedocle și Pitagora. Deja H. Diels comparase călătoria mistică descrisă de Parmenide în poemul său cu călătoriile extatice ale șamanilor siberieni.⁴⁸ Meuli reia subiectul și apropie viziunea lui Parmenide de poezia

⁴⁵ Rohde, *op. cit.*, II, 94 și urm. cu sursele (spec. Plinius, *Naturalis Historia*, VII, 174). Cf. Dodds, *op. cit.*, p. 141 și n. 39, cu alte exemple de dispariții și apariții, de exemplu Sofocle (*Electra*, 62 și urm.), care sub influența prietenului său Herodot raționalizează o tradiție mitică.

⁴⁶ A se vedea sursele citate de Rohde, II, pp. 96 și urm.; Guthrie, p. 197, n. 1; Burkert, *op. cit.*, p. 128. Cf. și Marcel Detienne, *Les maîtres de vérité*, pp. 129 și urm.

⁴⁷ Surse și bibliografie în Burkert, p. 129.

⁴⁸ H. Diels, *Parmenides' Lehrgedicht*, Berlin, 1877, pp. 14 și urm.

șamanică.⁴⁹ Mai recent încă și cu argumente deosebite, Morisson, Burkert și Guthrie l-au comparat pe Parmenide cu un șaman.⁵⁰

Cît despre Empedocle, Dodds scrie că fragmentele sale reprezintă „singura sursă de primă mînă din care ne mai putem forma o anumită noțiune despre ceea ce era cu adevărat un șaman grec; el era ultimul exemplar al unei specii care, la moartea lui, se stingea în lumea greacă, pe cînd încă mai înflorea în altă parte“ (*op. cit.*, p. 145). Această interpretare a fost respinsă de Charles H. Khan: „Sufletul lui Empedocle nu părăsește corpul ca cel al lui Hermotimus și Epimenide. Nu călărea pe o săgeată ca Abaris, nu apărea sub forma unui corb ca Aristeas. Nu-l vezi niciodată în două locuri în același timp și nu coboară în Infern ca Orfeu și Pitagora.“⁵¹

Dodds îl consideră pe Pitagora *a greater Greek shaman*, care fără îndoială trăsesse concluziile teoretice ale experiențelor sale extatice și în consecință credea în metempsihoză (*op. cit.*, pp. 143 și urm.). Dar mai ales Burkert este cel care a supus toate sursele referitoare la legenda lui Pitagora unei analize riguroase, arătînd că principalele tradiții se lasă încadrate în același scenariu mitico-ritual caracteristic personajelor fabuloase pe care le-am trecut mai sus în revistă.⁵² Într-adevăr, legendele lui Pitagora fac aluzie la raporturile sale cu zeii și spiritele ⁵³, stăpînirea asupra animalelor (Burkert, *op. cit.*, pp. 118 și urm.), la prezența sa în mai multe locuri în același timp (*ibid.*, p. 133). Burkert explică faimosul „umăr de aur“ al lui Pitagora comparîndu-l cu o inițiere de tip șamanic (*ib.*, p. 134). Se știe într-ade-

⁴⁹ Meuli, „Scythica“, pp. 171 și urm.

⁵⁰ J. S. Morisson, „Parmenides and Er“ (*Journal of Hellenic Studies*, 75, 1955, pp. 59–68), spec. p. 59; Burkert, *op. cit.*, pp. 256 și urm.; W. K. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. II, Cambridge, 1965, pp. 11 și urm. A se vedea și Marcel Detienne, *Les maîtres de vérité*, pp. 139 și urm. și bibliografia dată la nota 114.

⁵¹ Charles H. Khan, „Religion and Natural Philosophy in Empedocles Doctrine of the Soul“ (*Archiv für Geschichte der Philosophie*, 42, 1960, pp. 3–35), îndeosebi pp. 30 și urm. („Empedocles among the Shamans“).

⁵² Cf. *Weisheit und Wissenschaft*, pp. 118 și urm., lista legendelor miraculoase referitoare la Pitagora, cu sursele și bibliografia recentă.

⁵³ Cf. documentația în Burkert, *op. cit.*, pp. 118 și urm.; a se vedea și pp. 163 și urm.

văr că în timpul inițierii lor șamanii siberieni sînt considerați a avea organele reînnoite și oasele legate cîteodată cu fier.⁵⁴ Peregrinările lui Pitagora îl apropie de Epimenide și Empedocle care ei înșiși sînt pentru Burkert un fel de „șamani“ (p. 135). În sfîrșit catabasa lui Pitagora (vezi mai sus, p. 33) constituie încă un element șamanic (Burkert, pp. 136 și urm.). Hieronimus din Rhodos povestește că Pitagora a coborît în Hades și că acolo a văzut sufletele lui Homer și Hesiod ispășind pentru tot ceea ce vorbiseră de rău despre zei.⁵⁵

Șamanismul grec

Am discutat în altă parte problema șamanismului grec.⁵⁶ Pentru discuția noastră este suficient să amintim că anumiți autori (în primul rînd Dodds) explică difuziunea tehnicilor și mitologiilor șamanice prin contactul coloniilor grecești din Hellespont și de la Marea Neagră cu populațiile iraniene (i.e. sciții). Dar Karl Meuli, care primul a pus în lumină structura șamanică a anumitor obiceiori scite și a arătat reflectarea lor în tradițiile grecești, a identificat, pe deasupra, elementele șamanice în poezia epică greacă.⁵⁷ Burkert consideră că *goês*-ul este autenticul șaman grec, pentru că el este în relație cu cultul morților.⁵⁸ În sfîrșit, foarte recent, E. H. S. Butterworth încearcă să găsească șamanismul în Grecia arhaică: el presupune că cel puțin trei dintre cele mai importante culturi clanice ale Greciei continentale din sec. XIV—XIII *a. Chr.* își au originea în „șamanism“.⁵⁹

⁵⁴ Cf. Eliade, *Le chamanisme*, p. 46.

⁵⁵ Fr. 42 (ed. Wehrli); cf. Burkert, p. 82, n. 32 și p. 136.

⁵⁶ Vezi Mircea Eliade, *Le chamanisme*, pp. 305 și urm.; cf. Marcel Detienne, *La notion de daimôn*, pp. 81 și urm.; Alois Closs, „Der Schamanismus bei den Indo-europaern“ (*Studien zur Sprachwissenschaft und Kulturkunde, Gedenkschrift für Wilhelm Brandenstein*, Innsbruck, 1968, pp. 289–302), spec. 296–297.

⁵⁷ Meuli, „Scythica“, pp. 164 și urm.; contra, Dodds, *op. cit.*, 164, n. 47.

⁵⁸ Burkert, „*Goês*. Zum Griechischen «Schamanismus»“, pp. 43 și urm.

⁵⁹ E. A. S. Butterworth, *Some trace of the pre-Olympian World in Greek Literature and Myth*, Berlin, 1966, pp. 135–173; Jack Lindsay, *The Clashing Rocks*, pp. 247 și urm. Am examinat cea mai recentă literatură asupra șamanismului într-un articol din *History of Religion* în curs de apariție.

Una dintre dificultățile problemei o constituie sensurile multiple pe care sîntem dispuși să le dăm termenilor de „șaman“ și „șamanism“. *Stricto sensu*, șamanismul este prin excelență un fenomen religios siberian și central asiatic, dar el mai este atestat și în altă parte (America de Nord și de Sud, Indonezia, Oceania etc.). Nu e vorba aici să reluăm analizele și materialul cărții noastre *Le chamanisme*. E de-ajuns să amintim că inițierea comportă fărîmițarea trupului, reînnoirea organelor și a viscerelor și moartea rituală urmată de înviere, experimentată de viitorul șaman ca o coborîre în Infern (însoțită cîteodată de o înălțare la cer). Șamanul este un extatic prin excelență. Or, la nivelul religiilor arhaice și tradiționale, extazul semnifică ridicarea sufletului la cer sau peregrinarea pe pămînt, sau, în sfîrșit, coborîrea în regiunile subterane, printre morți.

Șamanul întreprinde asemenea călătorii extatice: 1) pentru a se întîlni față în față cu zeul celest și a-i prezenta ofrande din partea comunității; 2) pentru a căuta sufletul unui bolnav presupus rătăcit departe de corpul său sau răpit de demoni; 3) pentru a conduce sufletul unui mort spre noua lui locuință; 4) în sfîrșit, pentru a-și îmbogăți știința sa prin comerțul cu Ființele superioare.

Ca să se pregătească pentru călătoriile sale extatice, șamanul trebuie să-și îmbrace costumul său ritual, să bată în tobă (sau să cînte dintr-un instrument specific.) În timpul extazului el este capabil să se transforme într-un animal sălbatic și să lupte sub această înfățișare cu alți șamani. Datorită capacității sale de a călători în lumi supranaturale și de a vedea ființe supraomenești (zei, demoni, spirite ale morților etc.) șamanul a contribuit într-o manieră hotărîtoare la *cunoașterea morții*. E probabil că un mare număr de trăsături ale „geografiei funerare“, la fel ca și un anumit număr de teme ale mitologiei morții, sînt rezultatul experiențelor extactice ale șamanilor. Este la fel de probabil că un mare număr de „subiecte“ și de motive epice sînt, în ultimă analiză, de origine extatică, în sensul că sînt împrumutate povestirilor șamanilor, narînd călătoriile și aventurile lor în lumile supraomenești.

În lumina acestor cîteva precizări este evident că anumite personaje mai mult sau mai puțin fabuloase pe care le-am trecut în revistă — Orfeu, Abaris, Aristeas, Hermotimus, chiar Pitagora și

Parmenide — prezintă trăsături net șamanice. Dar ceea ce Herodot ne relatează despre Zalmoxis nu se inserează deloc în sistemul de mitologii, credințe și tehnici șamaniste sau șamanizante. Dimpotrivă, după cum am văzut mai sus, elementele cele mai caracteristice ale cultului său (*andreon* și banchete, ocultarea „în locuința subterană” și epifania după patru ani, „imortalizarea” sufletului și învățătura privind existența preafericită în altă lume), îl apropie pe Zalmoxis de Mistere.

Zalmoxis, extaz și imortalitate

Totuși aceasta nu implică cu necesitate absența ideilor, tehnicilor sau comportamentului șamanic la geto-daci. Ca toți tracii, geții cunoșteau și ei extazul. Strabon (VII, 33) raportează urmîndu-l pe Poseidonios că misienii, în virtutea religiilor lor, se abțin de la orice fel de aliment din carne, mulțumindu-se cu miere, lapte și brînză, și pentru acest motiv ei sînt numiți în același timp „cei care se tem de Zeu” (*theosebeis*) și „cei care umblă prin fum” (*kapnobatai*)⁶⁰. Aceste informații sînt probabil valabile și pentru geți. Cît despre termenii *theosebeis* și *kapnobatai* ei desemnează de fapt anumite persoane religioase și nu totalitatea poporului. E probabil că expresia „umblători prin fum” se referă la un extaz provocat de fumul de cîneapă, mijloc cunoscut de sciți⁶¹ și de traci (dacă interpretăm în acest sens un pasaj din Pomponius Mela)⁶². În acest caz *kapnobataii* ar fi dansatorii și vrăjitorii (șamani) misieni și geți, care întrebuițau fumul de cîneapă pentru a provoca transele extatice.

Vom reveni mai departe asupra acestor specialiști ai sacrului atestați în Dacia. Dar *kapnobataii* nu sînt evocați în legătură cu Zalmoxis și nimic nu ne autorizează să presupunem că o

⁶⁰ Vasile Pârvan, *Getica. O protoistorie a Daciei*, București, 1926, p. 162, traduce *kapnobatai* prin „cei care merg printre nori”, dar sensul este „umblători prin fum”, cf. și Coman, *op. cit.*, p. 106.

⁶¹ Herodot, IV, 73; Meuli, *op. cit.*, pp. 122 și urm.; Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 310 și urm.

⁶² Pomponius Mela, II, 21; cf. Rohde, *Psyche*, II, p. 17 și nota 1.

asemenea practică „șamanizantă“ făcea parte din cultul lui Zalmoxis. După Rohde și Meuli, s-a comentat mult o informație a lui Polyaeus (*Stratagemata*, VII, 22) referitoare la Kosingas, rege al triburilor trace Kebrenoi și Sykaiboai, care era în același timp mare preot al Herei: când supușii săi deveneau recalcitranti, Kosingas îi amenința că se urcă la cer pe o scară de lemn, pentru a se plînge de purtarea lor.⁶³ Ascensiunea rituală la cer cu ajutorul unei scări este tipic șamanică, dar simbolismul scării este atestat și în alte religii ale Orientului Apropiat Antic și ale Mediteranei.⁶⁴ Totuși informația lui Polyaeus este prețioasă și pentru alte motive. După cum vom vedea, după părerea lui Strabon, Zalmoxis — prezentat ca un fel de mare preot — l-a convins pe rege să-l ia ca asociat la guvernare, întemeind o instituție care s-a menținut în Dacia. (Cît despre marele preot Comosicus, deveni el însuși rege la moartea suveranului, cumulînd cele două funcții.) Dar, după Suidas, Hera ar fi varianta greacă a lui Zalmoxis⁶⁵, și în antichitatea tîrzie zeița Hera era interpretată ca personificarea atmosferei⁶⁶. Coman vede în acest dat un argument în favoarea concepției celeste a lui Zalmoxis.⁶⁷ Ceea ce este sigur e că în episodul foarte raționalizat de Polyaeus, se descifrează un vechi rit trac de ascensiune extatică („șamanică?“) la Cer.

În concluzie, exemplele pe care le-am analizat pe scurt nu ne autorizează să-l așezăm pe Zalmoxis printre „șamani“. Dar cercetarea noastră n-a fost zadarnică. Căci un mare număr de autori antici îl compară constant pe Zalmoxis cu personaje istorice sau fabuloase, caracterizate prin anumite fapte sau calități deosebite: coborîrea în infern, inițierea, extazul, transa șamanică, doctrinele escatologice în legătură cu „imortalitatea“ sau metempsihoza etc. Într-adevăr, Zalmoxis aparține acestui mediu religios și cultural, propriu mai ales tracilor și populațiilor înrudite balcanice și carpato-dunărene. Este ceva adevărat în clișeele atît de populare în Grecia după Herodot, care-l plasau pe Zalmoxis alături

⁶³ A se vedea și alte exemple în A. B. Cook, *Zeus*, II, pp. 129 și urm.

⁶⁴ Cf. Mircea Eliade, *Le chamanisme*, pp. 378 și urm.

⁶⁵ Suidas, s. v. *Zalmoxis*. Diodor (I, 94) afirmă că Zalmoxis își atribuia puterea de a comunica cu Hestia.

⁶⁶ Sallustius și Firmicus Maternicus citați de Coman, *op. cit.*, p. 95, n. 2.

⁶⁷ Coman, *ibid.*, p. 95.

de Pitagora, Orfeu, Musaios și mai târziu de Zoroastru, de „înțelepții egipteni“ sau de druizi. Toate aceste personaje erau cunoscute ca avînd experiențe extatice și capabile să reveleze mistere privind sufletul omenesc și supraviețuirea lui. Chiar informația lui Mnases din Patara, elev al lui Erathostene, după care geții ar fi venerat pe Kronos și-l numeau Zalmoxis, se poate interpreta în același sens. Căci Kronos era stăpîn în Insulele Fericirilor, unde sînt admiși numai oamenii pioși.⁶⁸ Altfel spus, este întotdeauna vorba de o post-existență fericită în altă lume care nu aparține geografiei profane, dar care nu este nici unul dintre Infernele în care se duc umbrele neinițiaților. Chiar cu aceste informații fragmentare și în parte contradictorii, se vede cum cultul lui Zalmoxis era centrat pe o experiență pe care am putea-o numi „escatologică“, pentru că era susceptibilă de a asigura o post-existență fericită inițiatului într-o lume de dincolo, de tip paradisiac.

Însuși faptul că Zalmoxis a fost pus în raport cu Kronos sau cu anumiți specialiști ai extazului (extazul fiind considerat ca o moarte provizorie, căci sufletul se presupune că părăsește corpul) a pregătit calea interpretării moderne a lui Zalmoxis ca zeu al morților.

Etimologii și istoria religiilor

Dacă Zalmoxis a fost interpretat ca un zeu chtonico-funerar e mai ales din cauza „locuinței subterane“ în care el se retrăsese și pentru că, tot după Herodot, geții aveau să-l întâlnească după moarte. Dar chiar etimologia numelui său pare să confirme această funcție chtonico-funerară. Într-adevăr, antichitatea cunoștea alături de forma *Zalmoxis* (Herodot, Platon, Diodor, Apuleius, Iordanes, Porphyrios etc.), varianta *Zamolxis* (Lucian, Diogenes Laertios etc.).⁶⁹ Este evident că una din forme derivă

⁶⁸ Cf. Pfister, „Zalmoxis“, p. 1116. Deja Pindar, *Olimpicele*, II, 68 și urm. Cf. Diogenes Laertios, VIII, I, 2.

⁶⁹ G. I. Kazarow, „Zalmoxis“ (*Klio*, XII, 1912, pp. 355—64), pp. 363—64; Russu, *op. cit.*, p. 68.

prin metateză din cealaltă. Porphirios (*Vita Pyth.*, 14) încercase să explice varianta *Zalmoxis* prin cuvântul trac *zalmos*, „piele, blană“, ceea ce se acordă cu o anecdotă după care, la nașterea sa, o blană de urs a fost aruncată peste Zalmoxis.⁷⁰ Unii autori (Rohde, Deubner, Kazarow etc.) au dedus din această etimologie că Zalmoxis era la origine un „*Bärengott*“.⁷¹ Ipoteză recent reluată de Rhys Carpenter care îl așază pe zeul get printre alți *sleeping bears*“⁷².

Cealaltă etimologie interpreta numele plecînd de la tema *zamol*, pentru care deja M. Praetorius (1688) propusese sensul de *pămînt*. În 1852, Cless compara pe Zalmoxis cu zeul lituanian al pămîntului, *Zameluks* (*Ziameluks*).⁷³

Dar abia P. Kretschmer în 1935 a elaborat demonstrația lingvistică, discutînd în paralele *Zemelô* (de pe inscripțiile funerare greco-frigiene din Asia Mică), tracul *zemelen* (pămînt) și Semele („zeița Pămîntului“, mama lui Dionysos), termeni care derivă din radicalul i.-e. **g'hemel*—, „pămînt, sol, aparținînd pămîntului“ (cf. și avesticul *zam*, pămînt, lituanianul *žėmé*, letonul *zeme*, vechi prusacul *same*, *semme*, vechi slavul *zemlja*, pămînt, țară)⁷⁴. Kretschmer interpretează partea finală a numelui (*Zamol*)-*xis* (pe care o mai regăsește în numele regilor Lipoxais, Arpoxais și Colaxais;

⁷⁰ După ce a amintit că la Cyzicos, în apropiere de Hellespont, se povestește că doicele copilului Zeu fuseseră transformate în ursoaice, așa cum s-a întîmplat și în Creta (*Zeus*, I, p. 112, n. 3 și 5), A. B. Cook conchide că Zalmoxis era apelativul trac al lui Zeus nou-născut (*ibid.*, II, I, p. 230).

⁷¹ Cf. referințele în C. Clemen, „Zalmoxis“, pp. 65 și urm.; Russu, p. 88.

⁷² Rhys Carpenter, *Folk-tale, Fiction and Saga in the Homeric Epics*, Berkeley și Los Angeles, 1946, pp. 113 și urm. Cf. și E. Roux, *Le problème des Argonautes*, Paris, 1949, p. 255.

⁷³ Cf. Russu, p. 88, amintește părerile lui Cless, Rhousopolous, Bessel și Tomaschek. Pentru *Zameluks*, *Zemininke*, *Zemyna* și alte nume de divinități lituaniene, cf. H. Usener, *Götternamen*, Leipzig, 1920, pp. 104 și urm.

⁷⁴ P. Kretschmer, „Zum Balkanskythischen“ (*Glotta*, XXIV, 1935, pp. 1-56), pp. 45 și urm.; cf. Russu, *op. cit.*, pp. 88 și urm.; id. *Limba tracodacilor*, ed. a II-a, București, 1967, p. 128; a se vedea și Alfond Nehring, „Studien zur indogermanischen Kultur und Urheimat“ „Die Indo-germanen und Germanenfrage“, în *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, IV, Salzburg-Leipzig, 1936, pp. 7—229), pp. 214 și urm.; F. R. Schröder, „Sinfjötli“ (*Hommage à Georges Dumézil*, Bruxelles, 1960, pp. 192—200), pp. 195 și urm. (Zalmoxis ar fi numele trac al zeului care a sosit în Grecia sub numele de Dionysos.)

Herodot, IV, 5—6) prin scitul *-xais*, „domn, prinț, rege“. Semnificația lui *Zalmoxis* ar fi deci „Rege, Stăpîn al oamenilor“.

Dar juxtapunerea unei teme scite și a unei vocabule trace este puțin admisibilă. Pe deasupra s-a remarcat pe drept cuvînt că *Zalmoxis* nu poate avea în partea finală un element radical *x(-a)is* ci un simplu sufix derivativ *z(-x)* „a cărui valoare sau nuanță nu poate fi precizată“⁷⁵. Respingînd interpretarea lui Kretschmer — „Rege, Stăpîn al oamenilor“ — Russu refuză și ipoteza lui Rohde, adoptată între alții și de Clemen⁷⁶, că *Zalmoxis* ar fi fost inițial un Domn al morților. Pentru savantul tracolog, valoarea semantică a temei *zamol-* este „pămînt“ și „puterea pămîntului“ și *Zalmoxis* nu poate să fie altceva decît „Zeul pămîntului“, personificare a izvorului de viață și a sînului matern în care se reîntorc oamenii.⁷⁷

Dar, orice am crede despre această etimologie, ne putem întreba pînă la ce punct ne ajută ea să sesizăm structura zeului. Nici un izvor antic nu face aluzie la ceremoniile chtonico-funerare în onoarea lui *Zalmoxis*.⁷⁸ Documentele de care dispunem scot în evidență rolul lui *Zalmoxis* în obținerea „imortalizării“ sufletului. Este adevărat, se consideră că inițiatorii or să-l întîlnească pe *Zalmoxis* după moarte, dar asta nu vrea să spună că zeul este suveranul morților. Disparația lui *Zalmoxis*, „moartea sa“ este echivalentă cu un *descensus ad inferos* în vederea unei inițieri (cf. mai sus, p. 43). Urmînd modelul divin „se moare“

⁷⁵ Russu, „Religia Geto-Dacilor“, p. 92, cf. și D. Detschew, *Die Thrakischen Sprachresre*, Viena, 1957, s. v. *Zalmoxis*. Despre limba tracilor, a se vedea în afară de cărțile deja citate ale lui Dečev și Russu, D. Dečev, *Charakteristik der thrakischen Sprache* (Sophia, 1952: text german, pp. 63—119), V. Pisani, „Libri recenti sulla lingua dei Traci“ (*Paideia*, XVI, 1961, pp. 238—258; cf. și răspunsul lui I. I. Russu, *Limba traco-dacilor*, ed. a II-a, pp. 223—230) și analizele critice ale lui E. Lozovan, „Onomastique roumaine et balkanique“ (*Revue Internationale d'Onomastique*, XVII, 1965, pp. 225—236) spec. pp. 230 și urm.

⁷⁶ Clemen, „*Zalmoxis*“, p. 58.

⁷⁷ Russu, „Religia“, p. 93.

⁷⁸ Clemen (p. 60) a comparat sacrificiul mesagerului cu sacrificiile în folosul recoltelor. Se va vedea mai departe pentru ce apropierea nu se impune. Deja Tomaschek interpretase într-un sens „agricol“ apariția și dispariția lui *Zalmoxis*; cf. „Die alten Thraker“, II, (*Sitzungsbericht. Akad. Wien*, 130, 1893, II, pp. 1—70), pp. 63—67.

ritual tocmai pentru a se obține ne-moartea, „imortalitatea“ asupra căreia insistă izvoarele.

Aceasta este adevărat, de altfel, și pentru alte Mistere greco-orientale; eventualele lor „origini“ chtonico-agrare sau funereare nu explică deloc structura inițierii propriu-zise. Trebuie să distingem cu atenție divinitățile Misterelor de cele ale morților. Zeii și zeițele morților domnesc peste o mulțime de morți, în timp ce divinitățile Misterelor admit pe lângă ele numai inițiați. Pe deasupra este vorba de două geografii escatologice diferite; tărîmurile strălucitoare care îi așteaptă pe inițiații în Mistere nu se confundă cu Infernurile subterane în care se adună morții.

Zalmoxis și Freyr

De la Jacob Grimm pînă la Neckel și Jan de Vries, anumiți germaniști au apropiat tema ocultăției lui Zalmoxis de moartea lui Freyr, zeu al fertilității.⁷⁹ După *Yuglingasaga*, Freyr era rege al Suediei; el a murit în urma unei boli și a fost depus într-o colină. Dar moartea lui Freyr a fost ținută secretă. În colină s-au săpat trei deschideri prin care s-au vărsat timp de trei ani, aur, argint și fier. Saxo (*Gesta Danorum* V, 142) povestește un episod similar în legătură cu regele danez Frotho: la moartea lui fu îmbălsămat, închis într-o căruță și plimbat timp de trei ani de-a lungul și de-a latul țării, pentru ca oamenii să nu afle vestea. Or, se știe că Frotho nu este decît un alt nume al lui Freyr.⁸⁰

Neckel vedea în această legendă o influență a mitului tragic al lui Zalmoxis, prin goți, asupra germanilor nordici. Jan de Vries estimează că e vorba mai degrabă de idei comune tracilor și germanilor, avîndu-și ultima sursă în mitologia și mistică agriculturii.⁸¹

⁷⁹ Cf. Jacob Grimm, *Ueber Iordanes und die Geten*, Berlin, 1846; G. Neckel, *Die Ueberlieferungen vom Gotte Balder*, Dortmund, 1920, p. 119; F. R. Schröder, *Germanentum und Hellenismus*, Heidelberg, 1924, p. 64; Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, ed. a II-a, Berlin, 1956—1957, II, pp. 182 și urm.

⁸⁰ Jan de Vries, *op. cit.*, II, pp. 185 și urm.

⁸¹ Jan de Vries, II, p. 183.

Comparația nu se impune: ea a putut fi avansată numai pentru că Zalmoxis era considerat zeu al pământului și al agriculturii, și în consecință, analog lui Freyr. Dar documentele scandinave prezintă un rege mitic, al cărui cadavru este ascuns și a cărui moarte este păstrată secretă timp de trei ani pentru motive politice și economice, și nu vorbesc despre „întoarcerea“ lui pe pământ; în timp ce ocultăția lui Zalmoxis vizează întemeierea unui mister și, am văzut, se încadrează în cu totul alt scenariu mitico-ritual.

Nici ipotezele favorizate de anumite etimologii, nici comparațiile cu divinitățile de tip Freyr n-ajung să impună valorile chtonico-funerare sau agrare. Oricare ar fi fost preistoria sa, Zalmoxis așa cum era venerat de geto-daci nu era nici zeu al pământului, nici al fertilității agricole și nici un zeu al morților.

Sacrificiul mesagerului

A mai fost interpretat tot într-un sens chtonico-funerar și agricol sacrificiul uman de care vorbește Herodot (IV, 94) — și numai el, de altfel. Textul este totuși destul de clar: „La fiecare patru ani aruncă sorții și întotdeauna pe acela dintre ei pe care cade sorțul îl trimit cu solie la Zalmoxis, încredințându-i de fiecare dată toate nevoile lor. Trimiterea solului se face astfel: câțiva dintre ei, așezându-se la rînd, țin cu vîrful în sus trei sulite, iar alții, apucîndu-l de mîini și de picioare pe cel trimis la Zalmoxis, îl leagă de cîteva ori și apoi, făcîndu-i vînt, îl aruncă în sus peste vîrfurile sulitelor. Dacă în cădere omul moare străpuns, rămîn încredințați că zeul le este binevoitor; dacă nu moare atunci îl învinuiesc pe sol, hulindu-l că este un om rău; după ce aruncă vina pe el, trimit un altul. Tot ce au de cerut îi spun solului cît mai e în viață“ (Trad. rom. Adelina Piatkovski și Felicia-Vanț-Ștef.)

Sacrificiul uman este atestat în istoria religiilor, atît la paleocultivatori cît și la anumite popoare cu o civilizație mai complexă (de exemplu, mesopotamieni, indo-europeni, azteci etc.). Se oferă asemenea sacrificii pentru multiple motive: în vederea asigurării fertilității ogorului (cf. exemplul celebru al conzilor

din India); pentru a întări viața zeilor (ca la azteci); pentru a restabili contactul cu strămoșii mitici sau cu rudele recent decedate; sau cu scopul de a repeta sacrificiul primordial despre care vorbesc miturile și, plecînd de aici, pentru a asigura continuitatea vieții și a societății (cf. exemplul tribului Hainuwele). Într-un alt capitol al acestei cărți vom avea ocazia să studiem sacrificiile efectuate pentru „a anima” o construcție (sau în general o „operă”): în acest caz, sacrificiul realizează transferul într-un alt „corp” al vieții și al virtualităților neprihănite ale victimei (a se vedea cap. V).

Este evident că sacrificiul despre care vorbește Herodot nu se ordonează în nici unul din aceste tipuri. Elementul esențial este trimiterea unui mesager desemnat de sorți și însărcinat să comunice lui Zalmoxis „ceea ce doresc ei în fiecare împrejurare”. În cele din urmă, sacrificiul face posibilă comunicarea unui mesaj, în alți termeni *reactualizează legăturile directe între geți și zeul lor*.

Or, acest tip de sacrificiu uman este cunoscut mai ales în Asia de sud-est și regiunile circumpacifice, unde sclavii sînt sacrificați pentru a-i transmite Strămoșului dorințele descendenților săi. Sub forma pe care o îmbracă în Asia meridională și în aria circumpacifică, sacrificiul sclavului-mesager nu reprezintă o fază dintre cele mai vechi. În spatele acestui scenariu mitico-ritual se descifrează o idee mai veche și mult mai răspîdită în lume, adică speranța de a putea reactualiza situația primordială (i.e. mitică), cînd oamenii puteau comunica direct și *in concreto* cu zeii lor. După mituri, această situație ar fi luat sfîrșit în urma unui anumit eveniment, care i-a obligat pe zei să se retragă în ceruri și să întrerupă comunicațiile directe cu Pămîntul și cu oamenii. (Muntele cosmic a fost turtit, Arborele sau Liana care lega Pămîntul de Cer au fost tăiate etc.)⁸²

⁸² Asupra acestui motiv mitic a se vedea M. Eliade, „La nostalgie du Paradis dans les traditions primitives” (*Mythes, rêves et mystères*, Paris, 1957, pp. 80—98); id. „Australian Religion: An Introduction. Part. II” (*History of Religion*, 6, 1967, pp. 208—235), pp. 210 și urm.; id. *The Quest*, Chicago, University Press, 1969, pp. 82 și urm.

În această categorie de ritualuri trebuie să așezăm sacrificiul mesagerului get. Nu este vorba de un sclav sau de un prizonier de război așa cum se întâmplă în Asia și în Oceania, ci de un om liber, și, dacă interpretarea noastră este corectă, de un „inițiat” în Misterele întemeiate de Zalmoxis. Există în antichitatea clasică și alte exemple care ilustrează obiceiul de a trimite zeilor mesageri sau scrisori.⁸³ O paralelă și mai frapantă este călătoria extatică a șamanului altaic în al șaptele sau al nouălea Cer, pentru a transmite lui Bai-Ulgan rugămințile tribului și pentru a primi binecuvântarea zeului și asigurarea că va veghea la bunăstarea credincioșilor lui.⁸⁴ Călătoria la cer este efectuată în „extaz”, adică în spirit: numai sufletul șamanului întreprinde călătoria celestă. Dar conform unor anumite tradiții mitologice, la început, *in illo tempore* întâlnirea cu zeul se făcea în carne și oase.

La patru ani, geții trimiteau lui Zalmoxis „sufletul” unui mesager pentru a restabili contactul cu el și a-i transmite dorințele lor. Această reînnoire rituală a unui raport care odinioară era *concret* între Zalmoxis și credincioșii lui echivalează cu *prezența* simbolică sau sacramentală a anumitor divinități misterice la banchetele culturale. Într-un caz ca și în altul, „situația originală” — adică timpul în care a fost întemeiat cultul — este recuperată. Credincioșii pot din nou comunica, în grup, cu zeul lor. Faptul că se trimite la patru ani un mesager indică clar că sacrificiul este în legătură cu anii de ocultație ai lui Zalmoxis în „locuința sa subterană”. Reapariția zeului în mit corespunde în ritual cu restabilirea comunicațiilor concrete („dorințe” personale) între Zalmoxis și credincioșii săi. Sacrificiul și trimiterea unui mesager constituie într-un anumit fel repetiția simbolică (pentru că rituală) a întemeierii cultului; în alți termeni, se reactualizează epifania lui Zalmoxis după cei trei ani de ocultație cu tot ce implică ea, mai ales asigurarea imortalității și a beatitudinii sufletului. (Cu toate că, așa cum am mai remarcat,

⁸³ Pfister, „Zalmoxis”, pp. 1114 și urm.

⁸⁴ M. Eliade, *Le chamanisme*, ed. a II-a, 1968, pp. 160 și urm.

scenariul ritual pe care ni l-a transmis Herodot este cu siguranță incomplet⁸⁵; cf. pagina 38.)

Gebeleizis

După ce a citat pentru prima oară numele lui Zalmoxis, Herodot adaugă: „unii dintre ei (i.e. geții) numesc aceeași ființă divină (*daimôn*) Gebeleizis“ (IV, 94). Este pentru prima și ultima oară când numele acestui zeu apare în literatură. Nici un autor n-a vorbit despre Gebeleizis după Herodot. Deja Tomaschek⁸⁶ recunoscuse în acest nume o paralelă cu zeul trac meridional Zbelsurdos, Zbeltiurdos⁸⁷, și e posibil ca forma originală getă să fi fost *Zebeleizis⁸⁸. Tot Tomaschek identificase în Zbelsurdos tema *z(i)bel și radicalul i.-e. *g'heib, „lumină, fulger“.⁸⁹ A doua parte a numelui, -surdos, ar deriva de la rădăcina *suer, „a mugi, a vîji“. Prin urmare, Zbelsurdos ca și *Zebeleizis (Gebeleizis) ar fi zeii furtunii, comparabili cu Donar, Taranis, Perkúnas, Perun și Parjaniya.⁹⁰

⁸⁵ Pârvan vedea în faptul că mesagerul era sacrificat în aer o probă suplimentară a structurii celeste a lui Zalmoxis (cf. *Getica*, pp. 151 și urm.). Argumentul are o oarecare valoare. În regiunile arctice și central asiatice, unde se întîlnesc sacrificiile închinat divinităților celeste și chtoniene, primele se efectuează pe înălțimi și ofrandele sînt depuse în copaci; cf. Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions* (ediția nouă, 1968), p. 63. La fel, în Grecia antică, în cultul Olimpienilor, animalul era sacrificat cu gîtul ridicat pe un altar înălțat.

⁸⁶ W. Tomaschek, *Die alten Thraker*, II, p. 62.

⁸⁷ Despre Zbeltiurdos, cf. G. Seure, „Les images thraces de Zeus Keraunos; Zbelsurdos, Gebeleizis, Zalmoxis“ (*Revue des Études grecques*, XXVI, 1913, pp. 225—261); A. B. Cook, *Zeus*, II, 1, pp. 817—824; G. I. Kazarow, *Real-Encyclopaedie*, IV, A (1936), pp. 516—517; cf. și Russu, *op. cit.*, p. 107, n. 1.

⁸⁸ Cf. Russu, *op. cit.*, p. 106.

⁸⁹ Tomaschek, *op. cit.*, p. 61; cf. Dečev, *Charakteristik der thrakischen Sprache*, pp. 73—81.

⁹⁰ Russu, p. 109; cf. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, pp. 79 și urm., 107—111 (bibliografie). Vezi bibliografia recentă în Eliade, *Histoire des Cro-yances*, II, pp. 447 și urm.; C. Poghirc a dat o nouă interpretare theonimului Gebeleizis; cf. „Considérations philologiques et linguistiques sur Gébéléizis“ (*Academia Litterarum Bulgarica, Thracia II, Serdica*, 1974, pp. 357—360) — Autorul propune forma *Nebeizis; prima parte a numelui se apropie de termenul grec *nephele* (lat. *nebula*, vechi anglosaxon *nifon*), semnificînd: nor, cer de furtună, iar a doua parte semnifică „zeu“ (cf. p. 359).

Plecînd de la afirmația lui Herodot, Kretschmer⁹¹ se străduiește să lege etimologic pe Zalmoxis de Gebeleizis pe baza echivalenței temelor *zemele/gebele*, ceea ce implică echivalența bazelor *zamol-* și *gebele*. În sfîrșit, Kretschmer vede în Gebeleizis numele trac și în Zalmoxis numele hibrid scito-trac al aceluiași zeu.⁹² Etimologia lui Kretschmer a fost respinsă de Russu⁹³ și de alți savanți, dar ea avea meritul de a explica mărturia lui Herodot conform căreia geții credeau într-un singur zeu numit de unii Zalmoxis, de alții Gebeleizis. Eminentul arheolog Vasile Pârvan nu se îndoia de veracitatea mărturiei lui Herodot iar Jean Coman vorbea chiar de un monoteism daco-get.⁹⁴ Într-adevăr, după ce a relatat sacrificiul unui mesager al lui Zalmoxis, Herodot adaugă: „Cînd tună și fulgeră, traci despre care este vorba trag cu săgețile în sus, spre cer, și își amenință zeul, căci ei nu recunosc vreun alt zeu afară de al lor.”

Acest pasaj, care este din nefericire imprecis, a provocat lungi discuții. C. Daicoviciu îl înțelege în acest sens: „aceiași traci, cînd tună și fulgeră, trag cu arcul în cer, amenințînd zeul, căci ei cred că (cel care tună și fulgeră) nu este un alt zeu decît al lor“, adică Gebeleizis.⁹⁵

În ciuda mărturiei lui Herodot (exprimată, e adevărat, cu o uimitoare neglijență gramaticală și stilistică), este greu să-i privim pe Zalmoxis și Gebeleizis ca pe unul și același zeu.⁹⁶ Structurile lor sînt diferite, cultul lor nu se aseamănă deloc. Gebeleizis este un zeu al furtunii, sau mai degrabă un vechi zeu al cerului (dacă

⁹¹ P. Kretschmer, „Zum Balkanskythischen“, pp. 47 și urm.

⁹² Kretschmer, *op. cit.*, p. 48.

⁹³ Cf. Russu, *op. cit.*, pp. 108 și urm.

⁹⁴ Pârvan, *Getica*, pp. 151 și urm.; cf. J. Coman, „Zalmoxis“, p. 85 („pre-monoteism“); id., „Zalmoxis et Orphée“ (*Serta Kazaroviana*, I, Sofia, 1950), p. 183; cf. R. Pettazzoni, „Il «monoteismo» dei Geti“ (*Studia in honorem Acad. D. Dečev*, Sofia, pp. 649—655). Problema „monoteismului geto-dac“ aparține istoriei ideilor în România modernă și nu istoriei religiilor (vezi mai jos p. 85). Oricum, nu trebuie să uităm că Marte era popular printre geți (cf. Vergiliu, *Eneida*, III, 35; Ovidiu, *Tristia*, V, 3, 22 etc.).

⁹⁵ C. Daicoviciu, „Herodot și pretinsul monoteism al Geților“ (*Apulum*, Alba-Iulia, 1944—45, pp. 90—93).

⁹⁶ Cum gîndește de exemplu Seure, „Les images thraces“, p. 255 și Kazarow, „Zalmoxis“, p. 356. Pentru Kazarow, Zalmoxis era un zeu al Infernului (*ibid.*, p. 357).

ar fi să-i urmărim pe Walde-Pokorny și Dečev, care îi derivă numele din radicalul i.-e. **guer*, „a străluci“) ⁹⁷. Singurul rit pe care-l cunoaștem, tragerea cu arcul în timpul furtunii, se întâlnește și la populațiile primitive ca Semang din Mallaca sau Yurakare din Bolivia, ca și la cele din Asia. Dar sensul unor asemenea ritualuri nu este peste tot același. La nivelul cel mai arhaic unde este atestată — Yurakare, Semang, Sakai — tragerea cu arcul vizează pe zeul furtunii și-l amenință. ⁹⁸ În Asia nu mai sînt amenințați zeii cerului sau ai atmosferei ci demonii care sînt considerați vinovați de provocarea furtunilor. La fel și în China antică, cu ocazia eclipselor se trăgea cu săgeți împotriva Lupului celest, cu scopul de a reconstitui spațiul ritual și de a restabili ordinea în lumea compromisă de tenebre. ⁹⁹ Pe monumente, Mithra este reprezentat lansînd săgeți împotriva norilor ¹⁰⁰, așa cum făcea și Indra ¹⁰¹, și rituri asemănătoare sînt atestate și la caunieni (Herodot, I, 172) și supraviețuiau în Bulgaria modernă ¹⁰².

În lumina acestor paralele, se poate pune întrebarea dacă Herodot a înțeles bine sensul ritualului. Foarte probabil, nu zeul (Gebeleizis) era amenințat, ci puterile demonice manifestate în nori. Altfel zis, este vorba de un act cultural pozitiv: se imită și indirect se ajută zeul fulgerelor, trăgînd săgeți împotriva demonilor tenebrelor.

Oricum ar fi, trebuie să ne resemnăm: nu putem reconstitui structura, funcția și „istoria“ lui Gebeleizis cu ajutorul unei etimologii și pe baza unui singur document. Faptul că Gebeleizis nu mai este pomenit după Herodot nu implică cu necesitate dispariția cultului. Ar fi zadarnic să deplîngem sărăcia documentelor, dar nu trebuie pierdut din vedere că informațiile privind ideile și prac-

⁹⁷ A. Walde — J. Pokorny, *Vergleichendes Wörterbuch der indo-germanischen Sprachen*, Berlin, I—III, 1927—1932, p. 643; Dečev, *Characteristik*, p. 73, 81.

⁹⁸ Cf. M. Eliade, „Notes on the symbolism of the arrow“, pp. 465—466.

⁹⁹ Marcel Granet, *Danses et legendes de la Chine ancienne*, Paris, 1926, I, p. 233, n.i.; cf. 390, nota II, pp. 538 și urm.

¹⁰⁰ F. Saxl, *Mithras*, Berlin, 1931, p. 76; G. Widengren, *Die Religionen Irans*, pp. 44 și urm. (trad. fr. *Les religions de l'Iran*, pp. 62 și urm.).

¹⁰¹ H. Oldenberg, *Die Religion des Veda* (3, Auflage, Berlin, 1923), pp. 491—494.

¹⁰² Kazarow, „Zalmoxis“, pp. 356 și urm.

ticile religioase ale geto-dacilor sînt fragmentare și aproximative. Cele cîteva documente valabile transmise de autori vechi se referă numai la anumite aspecte ale religiei, ignorînd restul — și sîntem constrînși să ne imaginăm ce poate constitui acest misterios rest. Ca să ne întoarcem la Gebeleizis și ținînd cont de destinul zeilor celești și ai furtunii, pot fi luate în considerare mai multe ipoteze pentru a explica tăcerea izvoarelor. Mai întîi se poate ca Gebeleizis să fi suferit procesul bine cunoscut în istoria religiilor: din zeu celest de tip Dyaus să fi devenit zeu al furtunii și, în consecință, și al fertilității ca Zeus sau Ba'al.

Într-adevăr, cu cîteva rare excepții, un zeu celest devine *deus otiosus* și în cele din urmă dispare din cult, dacă nu este „reactualizat“ transformîndu-se în zeu al furtunii, ceea ce se pare că s-a petrecut cu Gebeleizis. Și pentru că zeii furtunii joacă un rol considerabil atît la indo-europeni cît și în religiile asiatice și mediteraneene, nu este necesar să presupunem dispariția lui Gebeleizis. Se poate imagina fie alipirea la o altă divinitate, fie supraviețuirea sa sub un alt nume. Faptul că mitologia folclorică a profetului Ilie conține un mare număr de elemente proprii unui zeu al furtunii probează cel puțin că Gebeleizis era încă activ în momentul creștinizării Daciei, oricare ar fi fost numele lui la acea epocă.

Se mai poate admite că, cel puțin începînd cu o anumită epocă, un sincretism religios, încurajat de marele preot și clasa sacerdotală, sfîrși în cele din urmă prin a-l confunda pe Zalmoxis cu Gebeleizis. Oricum ar fi, este important să amintim că sanctuarele dace de la Sarmizegetusa și Costești nu aveau acoperiș și că marele sanctuar rotund de la Sarmizegetusa era dominat de un simbolism celest; pe deasupra, admirabilul „soare de piatră“ al incintei sacre de la Sarmizegetusa confirmă caracterul uranosolar al religiei geto-dace în epoca romană.¹⁰³ Nu știm care zeu sau zei erau venerați în aceste sanctuare, dar pentru că autorii clasici nu

¹⁰³ C. Daicoviciu, „Le problème de l'état et de la culture des Daces à la lumière des nouvelles recherches“ (în: *Nouvelles Études d'Histoire présentées au X^e Congrès des sciences historiques*, București, 1955, pp. 121—137), pp. 126 și urm.; Hardian Daicoviciu, „Il Tempio-Calendario dacico di Sarmizegetusa“ (*Dacia*, N. Sr. IV, București, 1960, pp. 231—254); id. *Dacii*, București, 1968, pp. 194 și urm. ; 210 și urm.

vorbesc decît despre Zalmoxis se poate concluziona că în epoca romană exista un sincretism Zalmoxis-Gebeleizis. Dacă, așa precum gîndim, Gebeleizis reprezintă vechiul zeu celest al geto-dacilor, patronul clasei aristocrate și militare, „tarabostes“ (al căror nume comportă elementul *-bostes*, de la radicalul i.-e. * *bhō-s* „strălucitor, luminos“) ¹⁰⁴, și Zalmoxis „zeul Misterelor“, maestrul inițierii, cel care conferă imortalitatea — sincretismul între acești doi zei a fost opera clasei sacerdotale.

Zalmoxis și preoții-terapeuți

Nu dispunem decît de cîteva documente despre preoții și terapeuții-magicieni geto-daci, dar Platon ne vorbește deja despre ei și mărturia lui este importantă. După ce a povestit înîlnirea cu unul din medicii „regelui trac Zalmoxis despre care se zice că stăpînesc meșteșugul de-a te face nemuritor“, Socrate continuă: acest doctor trac îi spuse ce învățase el „de la regele nostru care este și zeu“; Zalmoxis, zice el, ne învață că „după cum nu trebuie să încercăm a vindeca ochii fără să vindecăm capul, ori capul fără să ținem seamă de trup, tot astfel nici trupul nu poate fi însănătoșit fără suflet“. Pentru asta, adaugă terapeutul trac, „remediul multor boli este necunoscut medicilor greci, pentru că ei neglijează ansamblul“ (*Charmides*, 156 d, trad. rom. Simina Noica). Sub clișeu literar al „înțelepciunii barbarilor“ superioară științei grecilor se descifrează o doctrină analoagă integralismului hipocratic. ¹⁰⁵ Nu trebuie să uităm că reputația medicilor geto-daci era reală și că ea s-a menținut timp de secole. ¹⁰⁶

¹⁰⁴ Walde-Pokorny, II, p. 122; I. I. Russu, *Limba traco-dacilor*, p. 96.

¹⁰⁵ Nu se poate deduce nimic din eventualele raporturi dintre Hipocrate și tradițiile tracilor. Cu toate că vechii biografi sînt de acord în ceea ce privește șederea lui Hipocrate în nordul Traciei și anumiți autori moderni observă în privința cărților I și III ale *Epidemiilor* că par a fi scrise într-o „greacă tracică“, nu se găsește nici o aluzie la tradițiile trace în *Corpus-ul* hipocratic; cf. G. Brătescu, *Hipocratismul d-a lungul secolelor*, București, 1968, pp. 55 și urm.

¹⁰⁶ Într-adevăr, există o anumită tradiție despre Zalmoxis *iatros* (cf. Tomaschek, „Die alten Thraker“, II, I, pp. 64 și urm.), și, cum remarcă Pârvan

Dar Platon comunică câteva detalii de mare valoare: importanța acordată „sufletului“ de către Zalmoxis care este în același timp zeu, rege și terapeut; relația funcțională între sănătatea conservată printr-o „metodă totală“, în care sufletul joacă rolul decisiv, și obținerea nemuririi. În măsura în care aceste detalii reflectă, chiar dincolo de o anumită fabulație, informații reale despre „înțelepciunea geților“, ele confirmă și completează mărturia lui Herodot: pe scurt, Zalmoxis este zeul-terapeut care se preocupă înainte de toate de sufletul uman și de destinul său.

Platon introduce acest element nou: Zalmoxis este în același timp zeu și rege. Tradiția este atestată și în alte părți la traci: Rhesus, rege și preot, era adorat ca un zeu de inițiații în misterele sale.¹⁰⁷ Se pot discerne aici trei principale expresii ale unui sistem religios ale cărui rădăcini se prelungesc probabil pînă în preistoria indoeuropenilor: 1) identificarea, omologarea sau confuzia între zeu, rege și mare preot; 2) tendința de „a diviniza“ regii; 3) importanța marelui preot, a cărui autoritate, în principiu inferioară celei a regelui, se dovedește cîteodată mai mare. Avem un exemplu clasic al primei categorii în prezentarea istorico-religioasă a dacilor făcută de Strabon. Cît despre „divinizarea“ regilor, fenomenul este prea complex pentru a fi abordat aici.¹⁰⁸ E de ajuns să amintim cîteva paralele celtice. După Tacit (*Hist.*, V, c. 61), Mariccus, regele populației Boii, era numit *deus*, ca și Conchobar, regele Ulsterului, care purta titlul de *dia talmaïde*. Se mai cunosc și

(*Getica*, p. 145), nu este o întîmplare dacă Dioscuride, doctor grec din sec. I p. Chr., s-a străduit să adune și să înregistreze un mare număr de nume daco-gete de plante medicinale (cf. Tomaschek, *op. cit.*, pp. 22 și urm.; studiile cele mai recente despre Dioscuride sînt discutate de Russu. *Limba traco-dacilor*, p. 43–47). Despre cunoștințele și tehnicile medicale ale geto-dacilor, a se vedea și I. H. Crișan, „O trusă medicală descoperită la Grădiștea Muncelului“ (în: *Istoria Medicinii. Studii și cercetări*, București. 1957, pp. 45–56).

¹⁰⁷ Versurile celebre ale Muzei privind destinul fiului său, în drama lui Euripide, *Rhesus* (970–973), au fost interpretate de anumiți autori ca referindu-se la Zalmoxis; cf. A. D. Nock, „The End of the *Rhesus*“ (*The Classical Review*, XL 1926, pp. 184–186); a se vedea și Ivan M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, Berkeley și Los Angeles, 1941, pp. 60 și urm. ; Jack Lindsay, *The Clashing Rocks*, p. 375.

¹⁰⁸ Cf. studiul problemelor în *La Regalità Sacra* (al VIII-lea Congres Internațional de Istorie a Religiilor, Leiden, 1959).

alte exemple de regi celtici purtând nume de zei.¹⁰⁹ În sfârșit, importanța marelui preot și rolul său politic și social pe lângă rege par să-i caracterizeze pe traco-frigieni¹¹⁰ și pe celți (unde druidul era considerat uneori superior regelui¹¹¹), dar instituția era atestată și în Grecia arhaică¹¹² și ea exista cu siguranță în proto-istoria indo-europeană¹¹³.

Zalmoxis și Deceneu

Aceste raporturi între zeu, rege și mare preot sînt din plin puse în evidență de Strabon, care-l urmează, se știe, pe Poseidonios. După părerea autorului *Geografiei* (VII, 3, 5), Zalmoxis a fost sclavul lui Pitagora, de la care aflase „unele științe ale cerului“. Zalmoxis a călătorit pînă în Egipt și a aflat de asemenea „anumite lucruri“ de la egipteni. Reîntors în țara sa, Zalmoxis era căutat de nobili și de popor pentru că „le deslușea acestora semnele cerești“. În cele din urmă el îl convinge pe rege să-l ia ca asociat la guvernare pentru că el putea chiar să transmită voința zeilor. Cu toate că la început fu declarat numai „preot al zeului celui mai venerat al lor“, mai tîrziu Zalmoxis a sfîrșit prin a fi considerat el însuși zeu. „După ce s-a retras într-un fel de peșteră inaccesibilă altora, și-a petrecut acolo o bucată de vreme, întîlnindu-se rar cu cei de afară, decît doar cu regele și cu slujitorii săi. Regele, cînd a văzut că oamenii sînt mult mai supuși față de el decît mai înainte, ca față de unul care le dă porunci după

¹⁰⁹ Jan de Vries, *La Religions des Celtes* (trad. L. Jospin, Paris, 1963), pp. 245 și urm. Despre „regele“ get Zalmodegikos, care, în secolul al III-lea a. Chr., a avut relații cu colonia greacă din Histria, cf. D. M. Pippidi, *Contribuții la istoria veche a României*, (București, 1967), pp. 172 și urm. (pp. 554—555 rezumatul în franceză).

¹¹⁰ Cf. R. Hennig, *Symbolae ad Asiae Minoris reges-sacerdotes* (1893); Charles Picard, *Ephèse et Claros*, Paris, 1922, pp. 274 și urm. Despre Vologaisus, mare preot și rege al besilor, a se vedea Dio Cassius, LIV, 34, 5.

¹¹¹ Jan de Vries, *La Religion des Celtes*, pp. 217, 244.

¹¹² Cf. Ingrid Löffler, *Die Melampodie. Versuch einer Rekonstruktion des Inhalts* (Beiträge zur klassischen Philologie, Heft 7, Meisenheim am Glan, 1963).

¹¹³ A se vedea lucrările lui Dumézil, în primul rînd *Mitra-Varuna*, ed. a II-a, Paris, 1948, și *Idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles, 1958.

îndemnul zeilor, i-a dat tot sprijinul. Acest obicei a dăinuit pînă în vremea noastră; după datină, mereu se găsea un astfel de om care ajuta sfetnicului regelui, iar la geți acest om era numit chiar zeu. Pînă și muntele (i.e. „peștera“) a fost socotit sfînt și așa îl și numesc. Numele lui este Kogainon, la fel ca al rîului care curge pe lîngă el.“

Strabon adaugă că „atunci cînd peste geți a ajuns să domnească Burebista, această cinste o deținea Deceneu. Iar practica pitagoreică de a se abține de la carne a rămas la ei ca o poruncă dată de Zalmoxis“.

În alt pasaj (VII, 3, 11) Strabon revine asupra istoriei geților din timpul său, prezentînd mai ales cariera lui Burebista. „Burebista, bărbat get, scrie el, luînd în mîină cîrma neamului său, a ridicat poporul copleșit de nevoi din pricina nesfîrșitelor războaie și atît de mult l-a îndreptat spre anumite deprinderi că în puțini ani el stabili o mare împărăție și a adus sub stăpînirea geților pe cei mai mulți vecini. Ba chiar și pentru romani era de temut deoarece trecea neînfricat Istrul și prăda Tracia pînă în Macedonia și Illyria. [...] Pentru convingerea poporului său, el a conlucrat cu Deceneu, un vraci care a pribegit prin Egipt și a învățat anumite semne prevestitoare prin care deslușea vrerile divinității. În scurt timp Deceneu însuși a fost socotit pătruns de suflul divin, la fel cum am spus cînd am vorbit despre Zalmoxis.“ (Trad. rom. Felicia Vanț-Ștef.)

Ca probă a completei ascultări a geților, Strabon relatează că ei au fost convinși să-și smulgă viile și să trăiască fără vin. Totuși unii se ridicară împotriva lui Burebista și el fu răsturnat înainte ca romanii să trimită o expediție împotriva lui.¹¹⁴

¹¹⁴ Despre Burebista a se vedea Em. Condurachi, „Burebista și orașele pontice“ (*Studii și Cercetări de istorie Veche*, IV, 1953, pp. 515—523); M. Macrea, „Burebista și celții de la Dunărea de mijloc“ (*Studii și cercetări*, VII, 1956, pp. 119—136); Radu Vulpe, „Les Gètes de la rive gauche de Bas-Danube et les Romains“ (*Dacia*, NS, IV, 1960, pp. 309—332), spec. pp. 310—315; H. Daicoviciu, *Dacii*, pp. 85—119. Printre lucrările mai recente amintim: R. Vulpe, *Așezări dacice în Muntenia*, București, 1966; H. Daicoviciu, *Dacii de la Burebista la cucerirea romană*, București, 1966; I. H. Crișan, *Burebista și epoca sa* (1975). Despre expansiunea tracilor și geto-dacilor, și relațiile lor cu sciții, vezi M. Dušek, „Die Thraker im Karpaten Gecken“, în: *Slovenska Archaeologia*, 22, 1974, pp. 361—428.

După cum se vede, Strabon reia anumite detalii ale tradiției transmise de Herodot, dar le modifică și adaugă alte informații. Zalmoxis este prezentat ca un sclav al lui Pitagora, totuși nu doctrina imortalității sufletului este cea pe care ar fi învățat-o de la maestrul său ci „unele științe ale cerului“, adică știința prezicerii evenimentelor după semnele cerești. Strabon adaugă călătoria în Egipt, țară prin excelență a magiei. Datorită cunoștințelor astronomice și deprinderilor magice și profetice, Zalmoxis a ajuns să fie asociat de rege la guvernare. Mare preot și profet „al zeului celui mai venerat în țara lor“, Zalmoxis se retrage într-o peșteră în vârful muntelui Kogainon, unde nu-i primește decît pe rege și pe propriii lui servitori care mai târziu i se adresau ca unui zeu. După părerea lui Strabon același scenariu se repetă și cu Deceneu, ceea ce explică pentru autorul *Geografiei* persistența „doctrinei pitagoreice“, vegetarianismul printre geți.

Este evident că Strabon (sau mai exact Poseidonios) dispunea și de alte informații pe lîngă cele transmise de Herodot. E probabil că dintre acestea anumite surse se referă mai ales la dacii Carpaților, destul de cunoscuți în lumea romană în urma surprinzătoarei victorii a lui Burebista, în timp ce informațiile lui Herodot priveau mai ales pe geții din regiunea pontico-danubiană. Dar este la fel de probabil că însuși cultul lui Zalmoxis suferise anumite transformări în cursul ultimelor patru secole. Ceea ce pare a-l impresiona pe Strabon este prestigiul excepțional al marelui preot, în același timp profet și asociat al regelui, trăind într-o solitudine inaccesibilă în vârful muntelui sacru, și divinizat. Un alt detaliu pare la fel de important pentru Strabon: că Zalmoxis — ca, mai recent, Deceneu — realizase o carieră atît de prodigioasă datorită mai ales cunoștințelor sale astronomice și mantice. Insistența asupra cunoașterii corpurilor cerești poate reflecta informații exacte. Într-adevăr, templele de la Sarmizegetusa și de la Costești, al căror simbolism urano-solar este evident, par a avea o funcție calendaristică.¹¹⁵

Vom analiza mai departe informațiile lui Iordanes privind cunoștințele astronomice ale preoților daci (vezi p. 77). Cît despre „muntele sacru“ Kogainon, numele său, atestat numai la Strabon,

¹¹⁵ Cf. referințele citate la nota 103, spec. H. Daicoviciu: „Il Tempio-Calendario dacico“.

este suspect și nu pare să aparțină lexicului traco-dac.¹¹⁶ Dar nu avem un motiv plauzibil să ne îndoim de autenticitatea informației privind locuința marelui preot. În imensa arie carpa-to-dunăreană și balcanică, și în alte părți (Asia Mică, Iran, India), din cea mai îndepărtată antichitate și pînă la începutul secolului nostru, culmile și grotele munților au fost locurile de retragere predilecte ale asceților, călugărilor și contemplativilor de tot felul.

În noua etapă a religiei dacilor pe care ne-o prezintă Strabon (sau Poseidonios), caracterul lui Zalmoxis se dovedește sensibil modificat. Există mai întîi identificarea între *zeul* Zalmoxis și *marele său preot*, care este în cele din urmă divinizat sub același nume. Acest aspect al cultului lui Zalmoxis nu era cunoscut de Herodot. Asta nu vrea să spună neapărat că ar fi o inovație recentă; pentru că, așa cum am văzut, este vorba de o trăsătură caracteristică a traco-frigienilor. Se poate totuși să avem de-a face fie cu o influență celtică, fie cu un proces care s-a produs în ultimele două, trei secole, cînd marele preot al lui Zalmoxis cîștigase destulă autoritate pentru a fi considerat ca reprezentantul zeului și, în cele din urmă, zeu el însuși.

Dar mai mult, nu întîlnim la Strabon-Poseidonios nici o aluzie la cultul de structură mistică așa cum îl prezenta Herodot. Zalmoxis nu mai apare ca „sclav” al lui Pitagora care revelează geto-dacilor doctrina imortalității sufletului, ci ca sclav al lui Pitagora care învață arta de a citi viitorul în mersul astrelor și întors în țara sa devine mîna dreaptă a regelui, mare preot, și, încă în viață, este în cele din urmă divinizat. Pentru Strabon, cea mai bună probă a continuității între Zalmoxis, sclav al lui Pitagora, și Deceneu o constituie vegetarianismul daco-geților, detaliu ignorat de Herodot. În sfîrșit, pentru Strabon cultul lui Zalmoxis este dominat de un mare preot care trăiește solitar, pe culmile munților, fiind în același timp asociatul și primul consilier al regelui; și acest cult este „pitagoreic” pentru că exclude alimentația cu carne.

Desigur, Strabon nu înțelegea să repete istoria celebră a lui Zalmoxis pe care orice învățat al timpului său o știa din Herodot; el își propunea să prezinte ceea ce alte surse, mai recente, aduceau

¹¹⁶ Cf. I. I. Russu, „Religia Geto-Dacilor”, p. 94, note. Cf, *ibid.*, pp. 93 și urm. asupra cîtorva ipoteze recente privind localizarea muntelui Kogainon.

ca noutate. Foarte probabil, noile date priveau mai ales rolul și faima de mare preot și ascetismul de tip „pitagoreic” al dacilor. Nu știm în ce măsură structura inițiativă și escatologică a „misterului” lui Zalmoxis, așa cum o putem descifra în Herodot, supraviețuia încă în timpul lui Strabon. Dar e în afară de orice îndoială că în jurul „specialiștilor în ale sacralului” și în jurul marelui preot trebuie să căutăm informațiile susceptibile să ne lămurească asupra aspectelor esoterice ale acestui cult.

Solitarii și savanții

Am amintit deja (mai sus, p. 48) ceea ce Strabon spunea despre *theosebeis* și *kapnobatai* misienilor care locuiau pe malul drept al Dunării. Acești asceți și contemplativi erau vegetarieni și se hrăneau cu miere, lapte și brânză. Strabon adaugă că și la traci erau solitari pioși care trăiau departe de femei și care erau cunoscuți sub numele de *ktistai*. Ei sînt onorați pentru că se consacră zeilor și „trăiesc liberi de orice teamă” (VII, 3, 3). La daci, după o informație a lui Flavius Josephus (*Antiquités Judaïques* XVIII, 2), acești asceți și contemplativi se numeau *pleistoi*, cuvînt pe care Scaliger l-a propus să fie citit *polistai*.

Aceste nume au dat loc la controverse. Pârvan vedea în *ktistai* termenul grec *ktistes*, „fondator” și adoptînd lectura lui Scaliger, traducea *polistai*, „fondator de oraș”.¹¹⁷ Eminentul arheolog afirma că primul termen, *ktistai*, era utilizat de geții de pe malul drept al Dunării, în timp ce locuitorii de pe malul stîng și dacii întrebuițau termenul *polistai*.¹¹⁸ Ar putea fi adevărat, dar, după cum observă E. Lozovan, Strabon se referă expres la traci și Flavius Josephus vorbește de daci.¹¹⁹ Oricum ar fi, e sigur că acești termeni nu înseamnau „fondator” sau „fondator de oraș”. Jean Gagé

¹¹⁷ Pârvan, *Getica*, p. 160, urmat de Coman, „Zalmoxis”, p. 90, contra Russu, „Religia Geto-Dacilor”, p. 124.

¹¹⁸ Pârvan, *Getica*, pp. 160, 739; id., *Dacia*, p. 80.

¹¹⁹ Eugène Lozovan, „Les Pleistoi: des Carpathes à Qumran” (*Acta Philosophica et Theologica*, II, Roma, 1964, pp. 183—189), p. 185, note; id. „Dacia Sacra” (*History of Religions*, VII, 1968, pp. 209—243), p. 221, nota 51.

și Lozovan au arătat că lectura lui Scaliger, *polistai*, este puțin probabilă.¹²⁰ Gagé a încercat o interpretare curajoasă a cuvîntului *pleistoi*. Urmîndu-i pe Tomaschek și pe Kazarow, el a raportat pe *pleistoi* la zeul trac *Pleistoros* (Herodot, IX, 119), dar el a adăugat dosarului o dedicație din timpul domniei lui Hadrian pentru Diana Plestrensis și anumite toponimice sud-dunărene (între altele, *Pliska* în Dobrogea meridională), pentru a reconstitui o rădăcină **pleisk* (cf. rom. *plisc*). Reconstituirea a fost criticată de F. Altheim și Lozovan. Ultimul sugerează un radical i.-e. **pleus*, cu forma lui tracică **pleisc* de unde derivă și românescul *plisc* ca și **pleiskoi*, *pleistoi* și *pileati* (cei ce purtau pe cap „pilos“)¹²¹. „*Pleistoi* ne apar acum limpede, definitiv scăpați de bănuiala de a nu constitui decît o lectură fantezistă. Celibatari și vegetarieni, cu capetele acoperite de *pilos* ca nobilii daci, apropierea de essenieni în ceea ce-i privește nu este fortuită.“¹²² Cît despre *ktistai*, D. Dečev îl derivează de la indo-europeanul **squei-d*, „a despărți“, de unde tracicul **skistai*, „despărțiți, izolați, celibatari“.¹²³

¹²⁰ J. Gagé, „Du culte thrace de Pleistonius à la secte dace des «Pleistoi». A propos d'une dédicace épigraphique à Diana Plestrensis“. (*Noul Album Macedo-Român*, Freiburg i. Br., 1959, pp. 15—26), p. 16; E. Lozovan, „*Les Pleistoi*“, p. 184; id., „*Dacia Sacra*“, p. 221.

¹²¹ Despre căciulile de lînă — *pilos* — la daci, goți și iranieni a se vedea F. Altheim, *Geschichte der Hunnen*, I, Berlin, 1959, pp. 325—329; cf. și G. Dumézil, *Mythe et Épopée*, I, Paris, 1968, pp. 444 și urm., despre „purători de căciuli“ la sciți. Symbolismul și mitologia acestor căciuli au fost strălucit evocate de Leonardo Olschki, *The Myth of Felt*, Berkeley și Los Angeles, 1949.

¹²² E. Lozovan, „*Les Pleistoi* daces — moines abstinents?“ (*Orpheus*, XI, 1964, pp. 141—147), p. 146.

¹²³ D. Dečev, „*Characteristik der thrakischen Sprache*“ (*Linguistique Balkanique*, Sofia, II, 1960, pp. 148—212), p. 169; cf. Lozovan „*Les Pleistoi*“, p. 185 n. 6; id. „*Dacia Sacra*“, p. 221, n. 51. Recent A. Dupont-Sommer a propus să se citească în textul lui Josephus în loc de *Dakôn* („dacia“), o corupție a lui *sadôk*, sau mai degrabă a lui *saddou-kaiôn* („saduchei“); cf. „On a passage of Josephus relating to the Essenes“ (*Journal of Semitic Studies*, I, 1956, pp. 361—366 și *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte*, Paris, 1959, p. 47. Într-adevăr, ca și alți autori, Dupont-Sommer se întreabă ce caută dacii în textul lui Flavius Josephus. Dar Lozovan amintește pe drept cuvînt că Josephus scrisese *Antiquités Judaïques* între anii 93—94, puțin timp după campania dacică a lui Domitian, cînd dacii erau la ordinea zilei; cf. Lozovan, „*Les Pleistoi*“, pp. 187 și urm.; „*Dacia Sacra*“, pp. 223 și urm.

Ceea ce trebuie reținut din toate acestea este existența uneia sau a mai multor clase de „specialiști ai sacrului“, caracterizați printr-o viață într-un anumit fel monahală, pentru că erau celibatari, vegetarieni, și trăiau în singurătate. Hippolit comunică o legendă conform căreia Zalmoxis ar fi propagat o doctrină pitagoreică printre celti.¹²⁴ Ceea ce probează încă o dată importanța acordată, chiar în antichitatea târzie, tradiției care definea religia lui Zalmoxis prin credința în imortalitatea sufletului. Anumiți autori moderni au apropiat druidismul de confresiile trace și geto-dace.¹²⁵ Mai ales importanța marelui preot, credința în nemurire și știința sacră, de tip inițiativ, ale druizilor evocă paralelisme cu dacii. De altfel trebuie luate în considerare anumite influențe celtice, pentru că celtii au locuit câțiva timp în regiunile occidentale ale Daciei.¹²⁶ Este deci probabil că, în timpul lui Strabon, tradiția „misterică“ a cultului lui Zalmoxis supraviețuia printre ermiții și credincioșii geto-daci, oricare ar fi fost numele lor. Și este la fel de probabil că acești asceți solitari depindeau într-un anumit fel de marele preot.

Importanța marelui preot este puternic subliniată de Iordanes, care, cu toate că scrie în secolul al VI-lea, utilizează surse mai vechi, și în primul rând pe Cassiodor care la rândul lui se bazează pe Dion Chrysostomul, citat de altfel de Iordanes (*Getica*, V, 40) și de alți autori. Iordanes credea că scrie istoria strămoșilor lui, goții, și vom mai reveni asupra acestei confuzii între numele „get“ și „got“. Iordanes afirmă că dacii au avut un rege, Zalmoxis, „de o mare erudiție în filozofie“, și înaintea lui un alt savant, Zeuta, căruia îi urmă Dicineus (*Getica*, V, 40). După Iordanes (XI, 67—68) Dicineus devine colaboratorul regelui Boruista când Sylla domnea peste romani, adică în jurul anului 80 *a. Chr.* și această indicație pare corectă. Așa cum o prezintă Iordanes, activitatea lui Deceneu este în același timp de ordin cultural și religios.

¹²⁴ Hippolit, *Philosophumena*, II, 25.

¹²⁵ H. Hubert, *Les Celtes depuis l'époque de la Tène et la Civilisation celtique*, Paris, 1932, p. 283; Jean Coman, „Decenée (Zalmoxis, III, 1943, pp. 103—160), pp. 148 și urm.

¹²⁶ Cf. Pârvan, *Getica*, pp. 461 și urm.; id. *Dacia. Civilizațiile antice din țările carpato-danubiene*, ed. a VI-a, București, 1967, pp. 103 și urm., 183 și urm.; H. Daicoviciu, *Dacii*, pp. 61 și urm.

Pe de o parte se adevărește ca un erou civilizator (așa cum se imagina în antichitatea târzie); pe de altă parte el se comportă ca un reformator (aparent creator) al instituțiilor religioase.

Iordanes descrie opera civilizatoare a lui Deceneu în termeni extravaganti: Când el a văzut că goții (=geții), „îl ascultau în toate și că erau înzestrați cu o inteligență naturală, îi învăță aproape toată filozofia, căci el era un maestru renumit în această materie. Astfel, învățându-i morală, el înfrînă obiceiurile lor barbare; instruindu-i în fizică, el îi îndrumă să trăiască conform naturii, sub domnia legilor proprii, (legi) pe care ei le posedă în formă scrisă pînă astăzi și pe care le numesc *belagines*. Îi învăță logica și reuși să-i facă abili în gîndire și superiori altor popoare. Demonstrîndu-le cunoașterea teoretică îi învăță să observe cele douăsprezece semne (ale zodiacului) și cursul planetelor care le traversează, și toată astronomia. El le explică cum crește și descrește fața lunii și le arată cu cît globul încins al soarelui depășește în mărime planeta noastră terestră. Le explică numele a 346 de stele și de asemenea sub ce semne lunecă ele pe bolta cerească de la răsărit pînă la apus. Gîndiți-vă, vă rog, ce plăcere pentru acești oameni bravi de a fi instruiți în doctrinele filozofice cînd, pentru puțin timp, nu erau angajați în război! Puteai să-i vezi, pe unul scrutînd pozițiile cerului, pe un altul examinînd natura ierburilor și a arbuștilor; acesta urmărind creșterea și diminuarea lunii, în timp ce un altul privea lucrarea soarelui și observa cum aceste corpuri cerești care se grăbesc spre est sînt întoarse și aduse înapoi de rotația cerurilor. După ce ei (geții) învățau rațiunea (tuturor acestor lucruri), se odihneau. Învățîndu-i prin știința sa aceste lucruri și altele încă, Dicineus cîștigă o minunată reputație printre ei, în așa fel că el domnea nu numai peste oamenii din popor, dar și asupra regilor lor.“ (XI, 69—71).

Acest tablou fabulos este desigur mai mult decît un exercițiu de retorică. Compilînd stîngaci izvoarele, Iordanes urmărea mai ales glorificarea „strămoșilor“ săi, geții. Dio, una din sursele lui Iordanes, afirma că geții erau aproape tot atît de civilizați și „savanți“ ca grecii. Desigur această credință era validată printr-o venerabilă tradiție: Zalmoxis, discipolul lui Pitagora. Dar Strabon deja insistase asupra cunoștințelor astronomice ale marelui preot și Iordanes reia și amplifică această informație, confirmată, de

altfel, am văzut, de templele dace și simbolismul lor solar și calendaristic. E adevărat că Iordanes îl prezintă pe Deceneu ca pe un civilizator al întregii națiuni; cu tot clișeul „eroului civilizator“ care domină această biografie romantică, este totuși posibil ca sursele compilate de Iordanes să fi menționat progrese surprinzătoare săvârșite în Dacia de la Burebista și Deceneu pînă în timpul lui Decebal. Putem descifra în învățătura enciclopedică a lui Deceneu, descrisă în termeni entuziaști de Iordanes, înflorirea culturală a dacilor în urma unificării politice realizate de Burebista și apogeul ei în timpul domniei lui Decebal.¹²⁷

Tot Dicineus este responsabil, după părerea lui Iordanes, de organizarea religioasă. El alege cîțiva dintre cei mai nobili și mai înțelepți „și-i învață teologia, poruncindu-le să adore anumite divinități și anumite locuri divine. Preoților pe care-i consacră le dădu numele de *pileati* („cei cu căciuli“) și asta cred, pentru că în timpul sacrificiilor pe care le ofereau ei aveau capul acoperit de o tiară pe care o numim și noi *pilleos*. Dar el ordonă ca restul poporului să fie numit *capillati* („pletoșii“), nume pe care goții (=geții) l-au acceptat și l-au prețuit ca pe cea mai mare onoare păstrîndu-l pînă în zilele noastre în cîntecele lor“ (XI, 72).

Nu avem nici un motiv să credem că organizarea clasei preoților a fost opera lui Deceneu, sau că numele *pilleati* și *capillati* au fost inventate de el. Foarte probabil că marele preot n-a fost decît reformatorul unei instituții care exista deja, dar care a trebuit să fie organizată și întărită cînd statul dac atinsese puterea și prestigiul pe care-l știm sub Burebista.

În orice caz, ultimul compilator care a scris despre religia dacilor insistă aproape exclusiv asupra activității lui Deceneu, mare preot și erou civilizator, și așază pe Zalmoxis printre succesorii săi. Avem aici versiunea secularizată și foarte „istoricizată“ a unui *deus otiosus*. În calitate de zeu Zalmoxis dispăruse. După

¹²⁷ Cf. Daicoviciu, *Dacii*, p. 209, și referințele citate mai sus în notele 106 și 114. Sursele lui Iordanes au fost analizate de Momsen, *Mon. Germ. Hist. auct. ant.*, 5, 1, pp. XXXI și urm. A se vedea și F. Altheim, „Waldeute und Feldleute“ (*Paideuma*, V, pp. 424—430). Despre Iordanes, vezi monografia lui Norbert Wagner, *Getica. Untersuchungen zum Lebens des Jordanes und zur frühen Geschichte den Goten* (Clueblen und Forschungen zur Sprach u. Kulturgeschichte des Germanischen Völker, N. F. 22, Berlin, 1967).

părerea lui Iordanes, rarele surse care-l mai citează încă pe Zalmoxis îl prezintă întotdeauna alături de Deceneu, printre filozofii care au civilizat pe goți, în țara fabuloasă a strămoșilor lor, Dacia.

Dacia capta

Dar transformarea lui Zalmoxis în erou civilizator și în filozof este numai opera autorilor străini: nu avem nici o probă că același proces a avut loc și la geto-daci. Pe scurt, de la Herodot pînă la Iordanes, tot ceea ce știm despre Zalmoxis și religia dacilor știm din informațiile și comentariile scriitorilor străini. Încercînd să descifrăm, dincolo de interpretările acestor autori, ce era religia lui Zalmoxis și în ce sens s-a dezvoltat ea, ajungem la acest rezultat: caracterul misteric al lui Zalmoxis și faimoasa sa doctrină a imortalității, care îi impresionase atît de mult pe greci¹²⁸, au fost completate de interesul crescînd pentru medicină, astromomie, mistică și „magie“. Un proces asemănător poate fi de altfel descifrat și în alte religii ale Misterelor în epoca sincretismului greco-oriental.

Nu știm ce s-a întîmplat cu Zalmoxis și cultul său după transformarea Daciei în provincie romană (106 *p. Chr.*). Ceea ce e sigur este că romanizarea a fost mai rapidă și mai radicală în mediile urbane. În orașe schimbarea numelor s-a practicat pe scară largă și tot acolo au prosperat cîlturile sincretiste.¹²⁹ Dar ca peste tot de altfel în provinciile Imperiului Roman, realitățile religioase autohtone au supraviețuit, mai mult sau mai puțin transformate, nu numai procesului romanizării, dar și celui al creștinării. Avem destule probe ale supraviețuirii moștenirii „păgîne“, adică geto-dace și daco-romane, la români și vom avea ocazia să le semnalăm în alte capitole ale acestei cărți. Dar numărul lor este cu siguranță mai mare: este de ajuns să te gîndești la cultul morților și la mitologia funerară, la riturile agrare, la obiceiurile sezoniere, la credințele

¹²⁸ Fără îndoială că, datorită mai ales doctrinei imortalității și episodului care făcea din el „sclavul lui Pitagora“, au continuat autorii vechi să vorbească despre Zalmoxis.

¹²⁹ Vom reveni asupra cîlturilor sincretiste ale Daciei într-o lucrare specială. Bibliografia este considerabilă.

magice etc., care, se știe, persistă, abia schimbate, de la o religie la alta, timp de milenii.

Un exemplu de continuitate, evidentă pînă la vocabular, este cel al zeiței Diana. Pârvan¹³⁰ presupune că Diana daco-romană (*Diana sancta, potentissima*) era aceeași divinitate cu Artemis-Bendis a tracilor (Herodot, IV, 33). Această echivalență, oricît de probabilă ar fi ea, nu este încă demonstrată¹³¹, dar nu este nici o îndoială că sub numele roman al Diane s-ar ascunde, sincretizată sau nu, o zeiță aborigenă. Or cultul acestei zeițe a supraviețuit după romanizarea Daciei și numele de Diana se găsește în vocabula românească *zâna*. *Diana Sancta* din Sarmizegetusa¹³² a devenit *Sânziana* (<*San(cta) Diana*), figură centrală a folclorului românesc¹³³. Continuitatea religioasă și lingvistică a fost asigurată mai ales datorită faptului că procesul de transformare a avut loc într-un mediu popular, adică rural (campestru și silvestru).

Nu ne putem aștepta la un proces similar în ceea ce-l privește pe Zalmoxis, căci, de la început, cultul său a fost răspîndit printre oamenii cultivați și în mediile proto-urbane. Pe de altă parte, este dificil să-ți imaginezi ca zeul principal al geto-dacilor, singurul care a interesat pe greci și, mai târziu, elita lumii elenistice și romane și pe care scriitorii n-au încetat să-l pomenească pînă la sfîrșitul antichității, să fie singurul care să fi dispărut complet și să fi fost uitat definitiv după transformarea Daciei în provincie romană. Trebuie căutat oare într-una dintre divinitățile sincretiste și romanizate?¹³⁴

¹³⁰ Cf. *Getica*, p. 163.

¹³¹ A se vedea E. Lozovan, „Dacia Sacra“, p. 230 și bibliografia citată, *ibid.*, nota 105.

¹³² Lozovan, „Dacia Sacra“, p. 230 și nota 109, citînd pe H. Daicoviciu, „Diana de la Sarmizegetusa, Ulpia Traiana“ (*Omagiu lui C. Daicoviciu*, București, 1960, pp. 131—139).

¹³³ *Dianatici*, „stăpîniți de Diana“, dădu în românește *zănateci*, „nebuni, rătăciți“. Pârvan, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*, București, 1911, p. 120; E. Lozovan, „Dacia Sacra“, p. 231.

¹³⁴ A. Bodor, „Der Liber-und Libera-Kult. Ein Beitrag zur Fortdauer der Bodenständigen Bevölkerung im Römerzeitlichen Dazien“ (*Dacia*, N. S. VII, 1963, pp. 211—239), presupune că cultul cuplului Liber-Libera este de origine dacă; el se referă la articolul lui Suidas care menționează o zeiță Zalmoxis; cf. mai sus nota 65. A se vedea și N. Gostar, „Culte autohtone în Dacia romana“ (*Anuarul Institutului de Istorie antică*), II, 1965, pp. 237—254.

Să nu uităm că trăsăturile caracteristice ale cultului lui Zalmoxis erau de tip misteric și escatologic: după Herodot, Zalmoxis ar fi revelat posibilitatea de-a obține imortalitatea cu ajutorul unei inițieri care comporta un *descensus ad inferos* și o epifanie, o „moarte“ rituală urmată de o „renaștere“. Putem deci să ne gândim că credințele relative la Zalmoxis și la cultul său au fost absorbite și radical transformate de creștinism. E greu de crezut că un complex religios centrat pe speranța de-a obține nemurirea, avînd ca model — și mediație — un zeu de structură misterică, să fi fost ignorat de misionarii creștini. Toate aspectele religiei lui Zalmoxis — escatologie, inițiere, pitagoreism, ascetism, erudiție de tip misteric (astrologie, terapeutică, theurgie etc.) — încurajau apropierea de creștinism. Cea mai bună și cea mai simplă explicație a dispariției lui Zalmoxis și a cultului său ar trebui căutată în creștinarea precoce a Daciei (dinainte de anul 270 *p. Chr.*).¹³⁵ Din nefericire cunoaștem destul de puțin fazele cele mai vechi ale creștinismului în Dacia¹³⁶; nu știm, în consecință, dacă anumite aspecte ale religiei lui Zalmoxis au supraviețuit sub o formă nouă, în perioada primelor secole creștine. Dar ar fi zadarnic să căutăm eventualele urme ale lui Zalmoxis în folclorul românesc, pentru că acest cult nu era de structură specific rurală, și mai ales pentru că se preta, mai mult decît oricare alte divinități păgîne, la o creștinare aproape totală.

Metamorfozele lui Zalmoxis

Destinul lui Zalmoxis este desigur paradoxal. Dispărut la daco-romani, a supraviețuit departe de patria sa, în tradițiile goților și, prin urmare, în erudiția istoriografică, foarte mitolo-

¹³⁵ Asta nu vrea să spună, cum gîndesc unii autori români, că Zalmoxis anticipase sau pregătise creștinismul.

¹³⁶ A se vedea stadiul problemelor la E. Lozovan, „Aux origines du christianisme daco-scythique“ (în: Altheim-Steihl, *Geschichte der Hunnen*, IV, Berlin, 1962, pp. 146—165); D. M. Pippidi, „În jurul izvoarelor literare ale creștinismului daco-roman“ (în: *Contribuții la istoria veche a României*, pp. 481—496); id., „Niceta din Remesiana și originile creștinismului daco-roman“ (*ibid.*, pp. 497—516; cf. p. 516, n. 72, bibliografie).

gizată, a Occidentului. El a supraviețuit tocmai pentru că simboliza într-un anumit fel geniul geto-dacilor. Și numai reconstituind istoria mitologică a geto-dacilor în conștiința lumii occidentale, de la invazia barbarilor pînă la sfîrșitul Evului Mediu, înțelegem de ce Alfonso el Sabio, în a sa *Cronica General*, vorbea cu atîta fervoare de *Zamolxen*, de *Boruista* și de consilierul său *Dicineo*.

Mai întîi trebuie să ținem seama de imaginea geto-dacilor, așa cum se precizase și se întărise de la Herodot încoace, mai ales în ultimele secole ale antichității. Acești barbari erau glorificați pentru calitățile lor morale și eroismul lor, pentru noblețea și simplitatea vieții lor. Dar, pe de altă parte, mai ales din cauza confuziei cu sciții, geto-dacii erau prezentați ca niște adevărați sălbatici, bărboși (*hirsuti*), netunși (*intonsi*), îmbrăcați în blănuri (*pelliti*) etc.

Tradiția eroismului geto-dacilor — „cei mai viteji dintre traci“, cum îi califica Herodot — s-a prelungit mult timp după dispariția statului dac. Ovidiu îi evoca pe „geții sălbatici care nu se temeau de puterea Romei“ (*Ex Ponto*, I, II, 81—82) și-i descria ca pe niște „adevărate imagini ale lui Marte“ (*Tristia*, V, VII, 17). Pentru Vergiliu, ținutul geților era țara „marțială a lui Rhesus“ (*Georg.* IV, 462); într-adevăr, Marte (Pater Gradivus) domnea peste cîmpiile lor (*Eneida*, III, 35). La începutul secolului al II-lea p. Chr., Dion Crysostomul mai repeta încă despre geți că erau „cei mai războinici dintre toți barbarii“. Și Lucian asigură că „de cîte ori am privit țara geților i-am văzut războindu-se“. În secolul al V-lea, Sidonius Apollinaris afirma că geții (numiți de el „traci“) erau invulnerabili.¹³⁷ Cît despre Iordanes, el elaborează o mitologie întreagă despre eroismul excepțional al „strămoșilor săi“: geții (=goții) îi învinseseră pe greci în războiul Troiei și mai tîrziu îi învinseseră și pe Cyrus cel Mare și pe Darius; așa că mai bine de 700 000 de oameni, armata lui Xerxes, nu îndrăzniră să-i atace pe geți.¹³⁸ Isidor de Sevilla (sec. VII)

¹³⁷ Dion Chrysostomul, *Discours*, XXXVI, 4; Lucian, *Icaromenippus*, 16; Sidonius, II, *Panegyrique d'Anthemius*, 34—36 — texte citate de Jane Acomb Leake, *The Geats of Beowulf*, Madison, 1967, pp. 18, 42.

¹³⁸ *Getica*, IX, 60; X, 61—64. Tot Iordanes ne povestește că armata lui Filip al Macedoniei fu împrăștiată de preoții geți și că nici măcar Iulius Caesar nu reuși să învingă acest popor minunat de curajos (X—XI, 65—68).

care-i identifica și el pe geți cu goții scria în a sa *Historia Gothorum* că Roma chiar, învingătoare a tuturor popoarelor „suferi jugul captivității impus ei”¹³⁹.

Firește, după ce fură identificați cu amazoanele, geții au fost asimilați și uriașilor.¹⁴⁰ Ovidiu îi compara cu descendenții uriașilor, lestrygonii și ciclopii (*Ex Ponto*, IV, X, 21—24). Din partea lor, scriitorii creștini i-au omologat foarte repede pe geto-goți cu Gog și Magog.¹⁴¹ O parte din această mitologie etnică s-a dezvoltat în urma confuziei între geți și goți. Iulian Apostatul este probabil primul care utilizează termenul „get” ca echivalent al lui „got”, ceea ce nu vrea să zică că el confunda cele două popoare, căci el vorbește de o victorie a geților împotriva goților, și de altfel el se referă și la daci.¹⁴² În secolul al IV-lea, Prudentius reia echivalența și formula devine din ce în ce mai populară cu toate că identitatea etnică a geților nu era uitată.¹⁴³ Dar de-abia cu Claudianus (începutul secolului al V-lea) se stabilește tradiția de a-i numi pe goți *getae*. Contemporanul lui, Orosius, scria: „dar cei care sînt astăzi goți, erau altădată geți” (*modo autem Getae illi qui et nunc Gothi*) și Claudius Rutilius Namatianus, Prosper de Aquitania și numeroși alți scriitori adoptă

¹³⁹ *Quibus tant extitit magnitudo bellorum et tam excellens gloriosae victoriae virtus, ut Roma ipsa victrix omnium populorum subacta captivitatis iugo Geticis Triumphis adcederet et domina cunctarum, gentium illis ut famula deserviret.* (Atît de mare a fost puterea lor în război și atît de glorioasă în victorii, încît Roma chiar, învingătoare a tuturor popoarelor, suferi jugul captivității impus ei și astfel geții au devenit stăpîni ai tuturor popoarelor iar acestea îi serveau ca supuși.) (Isidor, *Historia Gothorum*, 67—68; text reprodus de Leake, *The Geats of Beowulf*, p. 44.)

¹⁴⁰ Cf. citatele din Statius (sec. I p. Chr.) și Dio Cassius grupate de Leake, pp. 19—20. Conform lui Dio, citat de Iordanes (IX, 58—59), un rege al geților, Telephe, era fiul lui Hercule și îl egala pe tatăl său în putere și statură.

¹⁴¹ A se vedea pasajele din Sfîntul Ieronim, Sfîntul Ambrozio și Isidor citate de Leake, pp. 25, 35—37; cf. *ibid.*, pp. 38 și urm., referințele la sursele evreiești și la tema lui Gog și Magog în romanul lui Alexandru. Isidor îi considera pe geto-goți ca progenitură a lui Gog și Magog (cf. Leake, p. 38, 158, n. 39).

¹⁴² *Pan  yrique en honneur de Constantin*, 9 D; *De Caesaribus*, 311C, 320D, 327D; cf. Leake, p. 25. Aproape în același timp Ausonius utilizează aceeași formulă; cf. Leake, *ibid.*

¹⁴³ în trei ocazii în care, în comentariul său la Vergiliu, glosează termenul *getae*, Servius explică corect de două ori, dar în legătură cu un pasaj din *Georg.* (VI, 462) afirmă că geții erau goți; cf. Leake, *ibid.*

această omologare.¹⁴⁴ Cassiodor (487—583), principala sursă a lui Iordanes, nu face decît să urmeze o tradiție deja consolidată. La rîndul său Iordanes utilizează termenul *getae* cînd vorbește de istoria veche și, cu cîteva excepții (LX, 308, 315, 316), întrebuintează *gothi* cînd se referă la istoria mai recentă.

Portretul glorios al goților, așa cum îl prezenta Iordanes și Isidor, și care se află mai tîrziu, în Evul Mediu, în romanele centrate în jurul lui Theodoric, coexistă cu cealaltă imagine, negativă, derivată din confuzia între geți (=goți) și sciți. Cele două reprezentări se prelungesc în cursul Evului Mediu, cum o dovedește ancheta exhaustivă a lui Jane Leake.¹⁴⁵ Epitetele-clîșeu — „îmbrăcați în blănuri“, „păroși“, „pletoși“, etc. — trec de la geți și sciți la goți (Leake, p. 49). În geografia medievală, nordul germanic este prezentat ca *Scythia* de autorii clasici; în consecință, geții și vecinii lor se găseau proiectați în nord (*ibid.*, pp. 54—55). În *Cosmographia* sa Aethicus Ister deplasează spre nord chiar și Marea Neagră, Caucazul și Marea Caspică (p. 57). La începutul Evului Mediu, termenii de *Gothia* și *Getia* se aplicau Danemarcei și peninsulei Iutlanda și pe hărțile medievale Danemarca era numită *Dacia* sau *Gothia* căci în Evul Mediu *daci* era sinonim cu *dani*. Adam de Bremen amestecă goți, geți, danezi și daci și-i numește pe toți hiperboreeni.¹⁴⁶

Scriind Cronica ducilor de Normandia, Guillaume de Jumièges (sec. XI) trasează istoria lor fabuloasă și vorbește de „Dacia, care se cheamă astăzi Danemarca“ (*Dacia, quae et Danemarcha*), țară locuită de goți care aveau „mulți regi înzestrați din abundență cu știința admirabilelor filozofii, mai ales Zeuta și Dichineus, și la fel Zalmoxis și mulți alții“¹⁴⁷. Dar așa cum a

¹⁴⁴ Referințele la Leake, pp. 25—26, 155—156.

¹⁴⁵ *Op. cit.*, pp. 72 și urm., 83 și urm.

¹⁴⁶ A se vedea bogata documentație prezentată de Jane Leake, *op. cit.*, pp. 72 și urm., 79. Suedia, Danemarca, Norvegia sînt integrate în *Scythia*, p. 79. Cf. p. 92 identificarea Danemark-Dacia în *Ymago mundi*.

¹⁴⁷ „...sistens reges habuit multos mirare philosophiae eruditione vehementer imabutos, Zeutan scilicet atque Dichineum, necnon Zalmoxen aliosque plures“ (*Gesta Normannorum Ducum*, I, II—III, ed. Jean Marx, 1914, citată de Leake, *op. cit.*, p. 80). Este foarte probabil ca *Geatas* la Beowulf să fie *Getae*, considerați de germani ca strămoșii lor etnici (Leake, pp. 98—133). Asupra omologării geți-goți

arătat Alexandru Busuioceanu¹⁴⁸, mai ales în Spania această tradiție a fost asimilată și a devenit în cele din urmă parte integrantă din cultura națională. Isidor, el însuși de origine gotică, fundase istoriografia iberică pe faimosă identificare dintre goți și geți. Isidor, care nu-l cunoaște pe Iordanes, făcînd elogiul Spaniei, vorbea de această țară „unde înflorea glorioasa fecunditate a poporului get” (*Geticae gentis gloriosa fecunditas*). Și cînd, în secolul al XIII-lea, Iordanes începe să fie citit în Spania, „dacii” intră în istoria și genealogia poporului spaniol prin *Historia Gothica* a episcopului Rodrigo Jimenez de Rada și *Cronica General* a Regelui Alfonso el Sabio. Ceea ce Alfonso scrie despre strămoșii îndepărtatei *Dația* sau *Goția*, despre *Zamolxen*, „despre care istoricii povestesc că era minunat de înțelept în filozofie”¹⁴⁹, despre regele *Boruista* și consilierul său *Dicineo*, derivă direct din Iordanes¹⁵⁰.

Dar de data aceasta nu este vorba de o simplă compilație. Alexandru Busuioceanu a arătat foarte bine rolul acestei mitologii istoricizate în *Reconquista* și, în general, în formarea conștiinței istoriografice a spaniolilor.¹⁵¹

în tradițiile saxonilor din Transilvania, cf. Karl Kurt Klein, „Die Goten-Geten-Daken-Sachengleichung in der Sprachentwicklung der Deutschen Siebenbürgens” (*Südost-Forschungen*, XI, 1946—1956, pp. 84—154). Despre relațiile istorice între scandinavi și români, a se vedea E. Lozovan, „De la Mer Baltique à la Mer Noire” (în: F. Altheim—R. Stiehl, *Die Araber in der alten Welt*, Berlin, 1956, vol. II, pp. 524—554).

¹⁴⁸ Alexandru Busuioceanu, „Utopia getică” (*Destin*, Nr. 8—9, Madrid, mai 1954, pp. 99—114).

¹⁴⁹ *Cuentan las estorias que fue muy sabio a maravilla en la filosofia* (citată de Busuioceanu, p. 112).

¹⁵⁰ Descriind opera civilizatoare a lui Dicineo, Alfonso îl urmează îndeaproape pe Iordanes; cf. de exemplu pasajul despre instrucția filozofică și științifică: „este Dicineo ensenno a los godos fascas toda la philosophya et la fisica, et la theoria, et la practica, et la logica, et los ordenamientos de los doze signos, et los cossos de las planetas, et el crescer et el descrescer de la luna et el cosso del sol, et la astrologia, et la astronomia, et las ciencias naturales...” (Acest Dicineo i-a învățat pe toți goții toată filozofia, fizica, și teoria, și practica, și logica, și rînduiala celor douăsprezece semne, și traiectoriile planetelor, și creșterea și descreșterea lunii și traiectoria soarelui, și astrologia, și astronomia, și științele naturale.) (Text reprodus de Busuioceanu, *op. cit.*, p. 112—113.)

¹⁵¹ Al. Busuioceanu, *op. cit.*, p. 112.

Într-adevăr, este semnificativ că numele lui Traian, împăratul de curată sorginte iberiană, nu se întâlnește deloc în *Cronica General* la capitolul consacrat istoriei Daciei, în timp ce Decebal (Dor-paneo) figurează în ea. Pentru Alfonso, Traian își avea capitolul său în istoria Romei unde se găsește și o scurtă mențiune despre cucerirea Daciei.¹⁵² Este prima mențiune, într-o cronică spaniolă, despre Traian cuceritor al Daciei.

S-ar putea spune că un proces contrar s-a petrecut în conștiința istoriografică a românilor. Într-adevăr, din secolul al XVI-lea tema centrală a istoriografiei române a fost și principalul motiv al orgoliului național: descendența latină. Roma și ideea latinității ocupă primul loc în formarea culturii românești. Abia la mijlocul secolului trecut s-au „redescoperit” dacii prin studiul curajos în care Hasdeu se întreabă dacă acest popor a dispărut realmente.¹⁵³ Dar numai în jurul anului 1920, datorită în primul rând lui Pârvan și elevilor săi, protoistoria și istoria veche a Daciei încep să fie studiate științific. Foarte repede se dezvoltă, printre scriitori și amatori, un curent care, în expresiile lui cele mai extravagante, a meritat numele de „tracomanie”. Se vorbea despre „revolta fondului autohton”, înțelegând prin asta revolta elementului geto-trac împotriva formelor gândirii latine introduse în timpul formării poporului român.

Revalorizarea fondului autohton constituie un capitol destul de frământat în istoria culturii române moderne, dar care depășește studiul nostru. E de ajuns să reamintim că Zalmoxis joacă un rol capital în această recuperare a celui mai îndepărtat trecut al poporului român. Zalmoxis reapare ca profet în piese de teatru; ca reformator religios comparabil cu Zarathustra, în diferite eseuri și monografii; ca zeu celest fondând „pre-monoteismul” get, în anumite interpretări istorico-religioase de tendință teologică. Dar

¹⁵² „A los de Dacia et de Sicia conquirio por batalla et echo de Dacia al rey Decibalo et fizo la tierra provincia de Roma.” (Pe cei din Dacia și Sciția i-a cucerit prin luptă și i-a alungat din Dacia pe regele Decebal și a făcut pământul provincie a Romei.) Busuioceanu, care reproduce acest pasaj (p. 113), recunoaște în el un ecou din Dio Cassius.

¹⁵³ B. P. Hasdeu, „Perit-au Dacii?” (*Foița de istorie și literatură*, Iași, 1860, Nr. 2, 3, 4, 5).

mereu și peste tot Zalmoxis este valorizat pentru că întrupează geniul religios al daco-geților, pentru că, în ultimă instanță, el reprezintă spiritualitatea „autohtonilor”, a acestor strămoși aproape mitici învinși și asimilați de romani.

„Geții” au supraviețuit în istoriografia mitologizată a occidentalilor datorită confuziei cu goții: deveniseră strămoșii mitici ai popoarelor germanice și, mai târziu, ai spaniolilor. Cît despre „regii și consilierii” lor — Zalmoxis, Dicineus — ei au fost rememorați în Occident mai ales ca eroi civilizatori ai „geților”. Un proces asemănător a avut loc în conștiința istoriografică a românilor. Geto-dacii au fost recuperați ca strămoși și în mai multe cazuri ca „strămoși mitici” pentru că erau înzestrați cu o mulțime de simboluri para-istorice. Cît despre Zalmoxis, el a regăsit în cultura română modernă prestigiul religios primordial pe care-l pierduse în primele secole ale erei noastre, cînd fusese redus la rolul de erou civilizator. Dar, evident, această redescoperire este și ea operă de cultură și se inserează în istoria ideilor României moderne.

1944, 1969.

SATANA ȘI BUNUL DUMNEZEU: PREISTORIA COSMOGONIEI POPULARE ROMÂNEȘTI

Scufundarea cosmogonică

În legătură cu influențele bogomilice asupra folclorului românesc, N. Cartojan amintește un mit cosmogonic, pe care-l rezumă astfel după o variantă din Moldova: „Înainte de creațiunea lumii, era un noian întins de apă peste care se plimbau Dumnezeu și Satana. Când Dumnezeu s-a hotărât să facă pământul, a trimis pe Satana (în fundul mării) ca să ia de acolo sămînță de pământ în numele lui și să i-o aducă deasupra apei. De două ori se cufundă Satana în fundul mării, dar în loc să ia sămînța de pământ în numele lui Dumnezeu, după cum i s-a spus, a luat-o numai în numele său. Când se ridică în sus, pînă să ajungă la suprafața apei, toată sămînța de pământ i-a scăpat printre degete. Abia a treia oară, coborîndu-se în fundul apelor, a luat sămînță de pământ în numele lui și al lui Dumnezeu. Când s-a ridicat deasupra apei, i-a rămas puțin pământ sub unghii, adică atîta cît luase în numele Domnului, restul fusese spălat de ape printre degete. Cu pământul rămas sub unghiile diavolului, Dumnezeu a făcut o turtiță pe care s-a așezat să ațipească. Satana, crezînd că Dumnezeu doarme, s-a gîndit să-l răstoarne în apă și să-l înece, ca să rămînă el stăpîn pe pământ, dar în măsura în care-l rostogolea, pământul creștea și se întindea sub Dumnezeu. În chipul acesta, pământul a crescut atîta încît apa nu mai avu loc unde să încapă...”¹

¹ N. Cartojan, *Cărțile populare în literatura românească*, vol. I, Buc., 1929, pp. 37—38. Am expus deja esențialul prezentului articol în „Preistoria unui motiv folcloric românesc” (*Buletinul Bibliotecii române din Freiburg*, vol. III, 1955—1956, pp. 41—54). Cf. și „Un volum de cercetări literare”, (*Vremea*, București, 3 iulie 1934) și „Cărțile populare în literatura românească” (*Revista Fundațiilor Regale*, 1939; articol publicat și în limba franceză: „Les livres populaires dans la littérature roumaine”, *Zalmoxis*, II, 1939 [apărut în 1941], pp. 63—78).

Acest mit cosmogonic românesc a fost înregistrat în mai multe variante, dintre care cele mai cunoscute au fost publicate și studiate de Tudor Pamfile, Elena Niculiță Voronca, Florian Marian și I. A. Candrea.² N. Cartoian semnalează că savantul bulgar Iordan Ivanov, care nu se îndoiește de originea bogomilică a mitului, a publicat de asemenea alte legende populare slave și a ilustrat astfel răspîndirea acestui motiv pînă în Rusia orientală și septentrională.³ Dar, adaugă Cartoian, savantul bulgar nu cunoștea lucrarea lui O. Dähnhardt, *Natursagen*. Or, la data la care apăruseră cărțile lui Iordan Ivanov și Cartoian, materialele reunite de Dähnhardt în primul tom al lucrării sale, și mai ales tentativa sa de a analiza acest mit cosmogonic și de a-i trasa istoria, erau cea mai importantă contribuție la soluționarea problemelor.⁴

N. Cartoian rezumă și-și însușește concluziile la care ajunsese Dähnhardt în 1907. Cum rezultă din varianta românească, mitul comportă două motive: 1) motivul oceanic al Apelor primordiale din fundul cărora este adusă „sămînța de pămînt“, și 2) motivul dualist al creației Lumii prin colaborarea celor două Ființe antagoniste. Dualismul, conchide Dähnhard (*op. cit.*, I, pp. 36 și urm.), este desigur de origine iraniană. Motivul oceanic,

² Șezătoarea. *Revistă pentru literatură și tradițiuni populare* (1892 și urm.), II, pp. 99—104; III, 1—2, 25; Tudor Pamfile, *Povestea lumii de demult*, pp. 14, 17—18, 25—27; Elena Niculiță Voronca, *Datinile și credințele poporului român*, I, Cernăuți, 1903, pp. 5—7, 22, 143—144; II (1912), pp. 244 și urm.; S. Fl. Marian, *Insectele în limba, credințele și obiceiurile Românilor*, București, 1903, pp. 122—124; id. *Înmormîntarea la Români*, București, 1892, pp. 49—51; I. A. Candrea, *Iarba Fiarelor*, *Studii de folklor*, București, 1928, pp. 59 și urm.; N. Cartoian, *op. cit.*, p. 41 (bibliografie).

³ Iordan Ivanov, *Bogomilski knigi i legendi*, Sofia, 1925, rezumat de Cartoian, *op. cit.*, p. 38. Se va găsi discuția anumitor teze ale lui Ivanov în articolul lui Émile Turdeanu, „Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles“ (*Rev. Hist. Rel.*, t. 138, 1950, pp. 22—25, 176—218). A se vedea și mai jos, n. 25.

⁴ Oskar Dähnhardt, *Natursagen. Eine Sammlung Naturdeutender sagen, Märchen, Fabeln und Legenden*, vol. I: *Sagen zum Alten Testament*, Leipzig-Berlin, 1907, pp. 1—89. Cartoian a lăsat să-i scape lucrarea lui J. Feldmann, *Paradies und Sündenfall* (Münster i. W., 1913), în care mitul cosmogonic este discutat (pp. 337 și urm., 381 și urm.) într-o perspectivă diferită de cea a lui Dähnhardt.

necunoscut în Iran, este dimpotrivă din plin atestat în India. Mitul cosmogonic, așa cum a circulat în Balcani și la alte popoare din Europa centrală și orientală, ar fi deci produsul fuziunii a două teme diferite, prima indiană, cealaltă iraniană. Rezumînd concluziile lui Dähnhardt, N. Cartoian conchide în acești termeni: „Motivul acesta oceanic din India a emigrat în Iran, unde s-a întreșut cu motivul dualist. El a fost, apoi, în această formă împrumutat de sectele eretice ale creștinismului, care furnicau pe pămîntul Asiei Mici în primele veacuri ale creștinismului (gnostici, mandei, manihei). Aceste secte au preluat legenda indo-iranică, dîndu-i forma creștină, și au transmis-o mai departe bogomililor.⁵”

Vom discuta mai departe rolul bogomililor în difuzarea acestui mit cosmogonic. Pentru moment, important este să prezentăm esențialul dosarului furnizat de Dähnhardt. Folosind și completînd materialele culese de Veselovskij⁶, Dähnhardt a publicat versiunile europene culese de la bulgari, țigani din Transilvania, ruși, ucraineni, letoni și în Bucovina. Vom vedea că același mit a mai fost înregistrat și în alte regiuni ale Europei centrale și septentrionale. Cu cîteva variante — a căror importanță o vom evalua mai departe — scenariul mitic rămîne același.

Versiuni sud-est europene

Legenda bulgară povestește că la început nu erau nici Pămîntul, nici oamenii, numai Apa, și nu existau decît Dumnezeu și Satan. Într-o zi Dumnezeu se adresa lui Satan și-i zise: „Să facem Pămîntul și oamenii. — Dar unde vom găsi pămînt? întrebă Satan. — Sub apă, răspunse Dumnezeu, se află pămînt.

⁵ N. Cartoian, *op. cit.*, p. 39. Cf. Dähnhardt, *op. cit.*, pp 7 și urm., 14 și urm., 34 și urm.

⁶ Alex. Veselovskij, „Razyskanija v oblasti russkago duchovnago sticha XI (Dualisticeskija povêrya o mirozdanji)“, în *Sbornik otdelenija russk, jazyka imp. akademii*, 46 (1890), nr. 6, pp. 1—116. Lucrarea savantului ucrainean M. P. Dragomanov, publicată în bulgară la Sofia în 1892 și 1894, a fost recent tradusă de Earl W. Count, *Notes on the Slavic Religio-Ethical Legends: The Dualistic Creation of the World*, Indiana University, Bloomington, 1961.

Scufundă-te și adu-mi un pic de lut. Dar înainte de a te scufunda, va trebui să zici: Prin puterea lui Dumnezeu și a mea! și vei ajunge pînă la fund și vei găsi pămînt.“ Dar Satan zise: „Prin puterea mea și a lui Dumnezeu“ și ca urmare nu putu atinge fundul mării. Numai după ce a pronunțat formula corectă, scufundîndu-se a treia oară, a putut atinge fundul și a putut să aducă un pic de nămol sub unghii. Cu aceste resturi Dumnezeu creă Pămîntul. Cînd Dumnezeu adormi, Diavolul îl trase aproape de apă și încercă să-l înece. Dar pămîntul se lățea mereu în așa fel că Diavolul nu mai reușea să ajungă la apă.⁷ Vom vedea că această extensie nelimitată a Pămîntului pregătește un alt episod mitologic, în care statura lui Dumnezeu pare dintr-o dată ciudat de diminuată.

La ȝiganii din Transilvania s-a cules această legendă: la început nu existau decît Apele. Dumnezeu se gîndea să facă Lumea, dar nu știa nici cum s-o facă, nici pentru ce. Era iritat că nu avea nici frate, nici prieten. Furios își aruncă bastonul pe ape. El se transformă într-un copac mare, și sub copac Dumnezeu îl zări pe Diavol care-i zise rîzînd: „Bună ziua, frate! Tu n-ai nici frate, nici prieten, eu îți voi fi frate și prieten!“ Dumnezeu se bucură și-i zise: „Nu-mi vei fi frate, ci prieten. Eu nu trebuie să am frate.“ Călătoriră nouă zile pe Ape, și Dumnezeu înțelese că Diavolul nu-l iubea. Odată, Diavolul îi zise: „Bunul meu frate, așa singuri o ducem destul de greu, trebuie să mai facem și alte făpturi!“ — „Fă, dară, replică Dumnezeu. — Dar nu știu cum, făcu Diavolul. Aș vrea să fac o Lume mare dar nu știu cum, scumpe frate! — Bine, răspunse Dumnezeu, am să fac Lumea. Scufundă-te în marile Ape și adu-mi de acolo nisip; cu acest nisip voi face lumea.“ Uimit Diavolul întrebă: „Vrei să faci Lumea din nisip? Nu înțeleg!“ Dumnezeu îi explică: „Voi pronunța numele meu deasupra acestui nisip și se va naște

⁷ A. Strauss, *Die Bulgaren*, Leipzig, 1898, pp. 6 și urm. Dähnhardt, *op. cit.*, p. 2.; J. Feldmann, *Paradies und Sündenfall*, p. 364; Dragomanov, *op. cit.*, pp. 1-3. Numai în această versiune bulgară a mitului nostru Dumnezeu cere Diavolului să rostească: „în numele lui Dumnezeu și al meu“. În toate celelalte versiuni, Dumnezeu îi cere să-i pronunțe numai numele său. O altă variantă mai simplă este raportată de O. D. Kowatcheff, „Bulgarische Volksglaube aus dem Gebiet der Himmelskunde“ (*Zeitschrift f. Ethnologie*, 63, 1931), p. 340.

Pămîntul. Du-te și adu-mi nisip!“ Diavolul se scufundă, dar și el vroia să facă o Lume, și pentru că acum avea nisip, el pronunță propriul lui nume. Dar nisipul îl fripse și el trebui să-l arunce; i-a zis lui Dumnezeu că n-a găsit nimic. Dumnezeu îl trimise din nou. Nouă zile păstră Diavolul nisipul, pronunțînd tot numele lui, și nisipul îl ardea din ce în ce mai mult, pînă cînd el se înnegri de tot, și în cele din urmă fu obligat să-l arunce. Cînd îl văzu, Dumnezeu strigă: „Te-ai înnegrit, rău prieten ești; du-te și adu-mi nisip, dar nu mai pronunța numele tău, căci altfel o să arzi de tot.“ Diavolul se scufundă din nou și de data asta aduse nisip. Dumnezeu făcu Lumea, și Diavolul se bucură mult. „Eu vreau să locuiesc aici sub copacul acesta mare, zise el. Iar tu, scumpe frate, caută-ți alt loc.“ Dumnezeu se supără. „Ești un prieten foarte rău! Nu mai vreau să am de-a face cu tine. Pleacă!“ Și atunci apăru un taur uriaș care-l luă pe Diavol. Din copacul cel mare, carne căzu pe pămînt și din frunzele copacului se iviră oamenii.⁸

O variantă rusească relatează cele trei scufundări ale Diavolului și crearea Lumii din mîlul rămas sub unghii. Furios Diavolul vru să apuce Pămîntul și să-l zvîrle în Apă. Dar era prea tîrziu. Diavolul nu mai reuși să apuce Pămîntul care se lățea din toate părțile și devenea nesfîrșit.⁹

În Bucovina s-a înregistrat legenda următoare: pe cînd nu existau decît Cerul și Apele, Dumnezeu se plimba într-o barcă pe Ape. Întîlni un bulgăre de spumă în care se afla Diavolul. — Cine ești? întrebă Dumnezeu. Diavolul nu consimți să răspundă

⁸ H. V. Wlislöcki, *Märchen und Sagen Transsilvanischen Zigeuner*, Berlin, 1892, p. 1; Dähnhardt, pp. 34—35; Feldmann, pp. 364 și urm. Mitul nu pare să fie cunoscut de ȣigani din Orientul Apropiat și din Occident. Dähnhardt presupune că diferitele elemente ale acestei legende prezintă analogii cu tradiții altaice și iraniene, și atribuie mitului ȣigănesc o origine indo-europeană (*op. cit.*, pp. 35—36).

⁹ Dähnhardt p. 43, după *Etnograf. Sbornik*, VI, 1864, secțiunea I, p. 122. Conform unei alte legende, atestată la răscolnicii din Estonia, Diavolul ascunsese un pic de mîl în gură. Cînd Dumnezeu porunci Pămîntului să crească și să se întindă, mîlul ascuns în gura Diavolului începu să se îngroașe și scuipîndu-l Diavolul a dat naștere deșerturilor, mlaștinilor și stîncilor; cf. Dähnhardt, p. 54. Cf. o legendă similară în Bucovina, mai departe, n. 11. Celelalte variante rusești sînt discutate mai departe, pp. 94 și urm.

decît cu condiția ca Dumnezeu să-l ia în barcă. Dumnezeu acceptă și primi răspunsul: „Eu sînt Diavolul.“ După ce au călătorit mult timp în tăcere, Diavolul zise: „Ce bine ar fi dacă am avea pămînt sub picioare.“ Dumnezeu atunci îi porunci să se scufunde și să ia nisip în numele lui. Urmează detaliile obișnuite: cele trei scufundări, crearea Lumii din cîteva fire de nisip, odihna lui Dumnezeu în timpul nopții, tentativa Diavolului de a-l îneca cu consecințele cunoscute, întinderea Pămîntului.¹⁰

Una din legendele letone prezentate de Dähnhardt este mai simplă: Dumnezeu îl trimite pe Diavol să-i aducă nisip și face Lumea cu ceea ce îi rămăsese acestuia sub unghii. Nu este vorba de a lua nisip în numele lui Dumnezeu, nici de eforturile Diavolului de a-l îneca pe Dumnezeu (Dähnhardt, *op. cit.*, p. 44). În alte variante letone, Diavolul păstrează un pic de mîl în gură; cînd mîlul începe să se umfle, Diavolul îl scuipă și dă naștere munților (*ibid.*, pp. 56—57). Legende asemănătoare s-au înregistrat în unele regiuni ale Rusiei, în Malorusia, în Ucraina și în Bucovina.¹¹

Variante poloneze, baltice, mordvine

Să adăugăm la dosarul lui Dähnhardt cîteva noi documente. În afară de final, legenda poloneză se aseamănă uimitor cu varianta culeasă în Bucovina: Dumnezeu se plimbă în barcă, întâlnește un bulgăre de spumă, în care se află Diavolul, pe care îl ia în barcă. Cum Diavolul era doritor de un loc tare sub

¹⁰ Diavolul, p. 43, după *Zeitschrift für deutsche Mythologie*, p. 178; Feldmann, p. 394. După Dähnhardt, acest mit din Bucovina este analog unei variante galițiene, publicată de Afanasiev.

¹¹ Legenda malorusă îi pune în scenă pe Dumnezeu și pe Arhanghelul Satanail. Acesta ascunde un pic de nisip sub limbă dar este obligat să-l scuipe și din scuipatul lui iau naștere munții și stîncile (Dähnhardt, p. 52; *ibid.*, p. 56, o legendă ucraineană). Conform legendei din Bucovina, Diavolul înghițise un pic de tină. Cînd Dumnezeu binecuvîntă Pămîntul, această tină începu să se mărească și ea, și Diavolul era cît pe ce să se facă țandări. Dumnezeu avu milă de el și-i porunci s-o dea afară. Și așa făcu el munții; cf. E. N. Voronca, *Datinile și credințele poporului român*, I, p. 15; I. A. Candrea, *Iarba fiarelor*, p. 63. Dähnhardt așază aceste variante printre legendele despre originea munților; *op. cit.*, pp. 52 și urm.

picioare, Dumnezeu îi ceru să se scufunde în fundul mării și să-i aducă nisip. Cu acest nisip, Dumnezeu făcu Pământul, dar Pământul de-abia le ajunsese să se întindă amândoi în voie. Diavolul văzînd că Dumnezeu a adormit începu să-l împingă spre mare. Dar în zadar căci sub Dumnezeu, Pământul creștea și se lățea din ce în ce mai mult. În cele din urmă, Dumnezeu se trezi și se urcă la Cer. Diavolul îl urmări, dar Dumnezeu trimise trăsnetul și-l scufundă în abis.¹²

Conform unor versiuni finlandeze, înainte de crearea Lumii, Dumnezeu se afla pe o coloană de aur în mijlocul mării. Zărindu-și imaginea în apă strigă: „Ridică-te!” Imaginea era Diavolul. Dumnezeu îl întrebă cum ar putea să facă Lumea. Celălalt îi răspunse: „Trebuie să cobori de trei ori pînă în fundul mării!” Dumnezeu porunci Diavolului să se scufunde. A treia oară reuși să aducă mîl dar el ascunse un pic și în gură, și mîlul se umflă și-l durea. Dumnezeu scoase pământul din gura Diavolului și-l zvîrli spre nord, și așa luară naștere pietrele și stîncile.¹³

Estonienii povestesc că la început spiritul lui Dumnezeu (*jumala vaim*) se mișca deasupra Apelor. Auzi un zgomot și văzu bule ridicîndu-se la suprafața apei, și o voce i-a strigat:

¹² I. Piatowska, „Obyczaje ludu ziemi sieradzkiej“, *Lud*, IV, 4, 1898, pp. 414-415. Aceeași legendă în Galiția: după aducerea nisipului și Creație, „Dumnezeu, obosit, s-a culcat ca să se odihnească“. Și Diavolul încercă să-l înece: cf. Br. Gustawicz, „Kilka szczegółów ludoznawczych w powiatu bobreckiego“, *Lud*, VII, 3, 1902, pp. 267—268. (Datorez aceste două referințe bunăvoinței pr. Evel Gasparini.) Foarte probabil, ascensiunea lui Dumnezeu la Cer și urmărirea lui de către Diavol, cu zvîrlirea acestuia din urmă, în abis, sînt elemente aparținînd altui mit.

¹³ Tradus din revista finlandeză *Antero Vipunu*, I, 2, p. 25, în Wilhelm Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, vol. VI (Münster, i. W., 1935), p. 568, și vol. XII (*ibid.*, 1955), p. 49. O variantă similară în Elli Kaija Kōngäs, „The Earth-Diver“ (*Ethnohistory*, VII, 1960, pp. 151—180), p. 161. Identitatea între imaginea lui Dumnezeu și a Diavolului amintește o legendă bulgară care nu aparține ciclului cosmogonic. În timp ce se plimba de unul singur, Dumnezeu își zări umbra și strigă: „Ridică-te, prietene!” Satan se ridică din umbra lui Dumnezeu și-i ceru să împartă cu el Universul: Pământul pentru el, Cerul pentru Dumnezeu; cei vii pentru Dumnezeu și morții pentru el. Și semnară un contract în acest sens. (Dähnhardt, *op. cit.*, p. 44; W. Schmidt, *Ursprung*, XII, p. 123; cf. și A. Strauss, *Die Bulgaren*, p. 9.)

„Așteaptă-mă!“ Dumnezeu îl așteptă. „Cine ești?“ îl întreabă. „Eu sînt Celălalt.“ Dumnezeu îl trimise în fundul mării să aducă mîl. Celălalt ascunse un pic și în gură și, cînd mîlul începu să se umfle, Dumnezeu îi zise: „Scuipă-l, Satan!“ și așa primi el numele de Satan. Și unde scuipă Satan, apărură mlaștinile și lacurile.¹⁴

Cu toate că face parte din grupul miturilor ugriene, pe care noi le vom prezenta mai departe o dată cu tradițiile Asiei centrale, să mai amintim și această variantă mordvină: Dumnezeu (Tșam-Pas) se afla singur pe o stîncă. Se gîdea să facă lumea. „N-am nici frate, nici tovarăși cu care să mă sfătuiesc!“ zise el și scuipă în Ape. Din scuipatul lui a luat naștere un munte. Tșam-Pas îl lovi cu bastonul, muntele se sparse și Diavolul (Saitan) ieși. Imediat ce apăru, Diavolul îi propuse lui Dumnezeu să fie frați și să facă lumea împreună. „Nu vom fi frați — îi răspunse Tșam-Pas — ci tovarăși.“ Și-l trimise să-i caute nisip în fundul mării. Dar în loc să pronunțe numele lui Dumnezeu, Saitan îl pronunță pe al lui, flăcări se ridicară din fundul mării și el ieși ars tot. La a treia scufundare el pronunță numele lui Dumnezeu și reuși să ia nisip, dar păstră un pic în gură. Cînd nisipul începu să crească și cînd capul i se făcu mare cît un munte și era cît pe ce să se facă țandări, lui Dumnezeu i se făcu milă de el și-l lovi peste cap. Saitan scuipă cu o asemenea forță că Pămîntul se cutremură și din acest cutremur luară naștere munții și colinele.¹⁵

Nu vom prezenta toate variantele europene. Restul se găsește în operele lui Dähnhardt, Feldmann și W. Schmidt. Vom mai avea ocazia să amintim și altele cînd vom studia răspîndirea acestui mit cosmogonic în Asia centrală și septentrională. Să

¹⁴ Oskar Loorits, *Grundzüge des estnischen Volksglauben*, I (Uppsala-Lund, 1949), pp. 455—456. Loorits prezentase deja și analizase acest mit în articolul său „Contribution to the material concerning baltic-byzantine cultural relation“ (*Folklore*, 45, 1934, pp. 47—73), pp. 48 și urm. El îi acordă o origine orientală; după părerea lui, ar fi ajuns în Rusia prin Bizanț, și ar fi fost răspîndit de ruși pînă în țările baltice.

¹⁵ A. Strauss, *Die Bulgaren*, pp. 17—19; Dähnhardt, *op. cit.*, pp. 60—62; Feldmann, pp. 378 și urm.; W. Schmidt, *Ursprung d. Gottesidee*, XII, pp. 45 și urm. Adăugăm: Uno Harva, *Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen*, Helsinki, 1954, pp. 134—135 (Diavolul se scufundă sub forma unei gîște).

adăugăm că tema antagonismului între cele două Ființe supra-naturale și a scufundării în mare constituie elementul central al unui alt ciclu legendar, avînd ca personaje pe profetul Ilie și Diavolul sau împăratul Diocletian și sfîntul Ioan-Botezătorul.¹⁶ Dar, înainte de a întreprinde cercetarea comparativă, să privim puțin mai de aproape documentele balcanice pe care le-am prezentat.

„Oboseala lui Dumnezeu“

La români, acest mit are o urmare nu fără importanță pentru studiul nostru. Dumnezeu, cînd se trezește, observă că Pămîntul se întinsese atît de tare că nu mai era loc pentru Ape. Neștiind cum să remedieze această stare de lucruri, trimise albina la arici — cel mai învățat dintre animale — ca să-i ceară un sfat. Dar ariciul refuză să-l ajute pe motiv, zicea el, că Dumnezeu este atotștiutor. Albina știa totuși că ariciul avea obiceiul să vorbească singur. Într-adevăr, ea îl auzi curînd murmurînd: „Firește, Dumnezeu nu știe că trebuie să facă munți și văi ca să lase loc Apelor.“ Albina zbură spre Dumnezeu, și ariciul o blestemă și-i sorti să nu mănînce decît murdării. Dar Dumnezeu binecuvîntă albina: murdăria pe care o va mîncea să devină miere.¹⁷

La bulgari, mitul este încă și mai drastic. Pămîntul se lățise atît de mult că Soarele nu-l mai putea cuprinde. Dumnezeu îi făcu

¹⁶ Diavolul, care furase Soarele, juca mingea cu Ilie. Acesta aruncă mingea în apă, și cînd Diavolul se zvîrli s-o prindă, Ilie îngheță marea, luă Soarele și se ridică la Cer. Diavolul reuși să spargă gheața, îl urmări pe sfînt și-i smulse o bucată de călcîi. În cîntecele populare sîrbești, personajele sînt împăratul Diocletian și sfîntul Ioan Botezătorul. Se joacă cu un măr și cu o coroană. Sfîntul Ioan azvîrle mărul în mare și cînd împăratul se aruncă să-l prindă, îngheță marea, fură coroana și se îndreptă spre Cer. Coroana este Soarele, căci sfîntul ajunge în paradis purtînd „*sjajno sunce*“ „strălucitorul soare“. Cf. E. Gasparini, *La civiltà matriarcale degli Slavi* (Curs universitar, 1955—1956, litografiat, Veneția, 1956), pp. 90 și urm.; id. *Credenze religiose e obblighi nuziali degli antichi Slavi* (Curs universitar, litografiat, Veneția, 1960), pp. 9 și urm. După Gasparini, aceste legende reprezintă o *lunarizzazione* a mitului pescuirii pămîntului; a se vedea *Credenze religiose*, p. 11.

¹⁷ S. Fl. Marian, *Insectele*, p. 122; Dähnhardt, pp. 42—43.

pe îngeri și trimise pe îngerul războiului la Satan, ca să-l întrebe ce să facă. Dar îngerul războiului nu reuși să se apropie de Diavol. Dumnezeu creă atunci albina și-o trimise să se așeze pe umărul Diavolului ca să audă ce zice. „O! ce prost e Dumnezeu!” murmură Diavolul. „Nu știe că trebuie să ia un baston, să facă semnul crucii în cele patru vânturi și să zică: «Atît Pămînt ajunge!»“ Albina se grăbi să-i comunice lui Dumnezeu soluția problemei.¹⁸ Într-o altă variantă bulgară, Dumnezeu făcuse Pămîntul atît de mare că Cerul nu mai ajungea să-l cuprindă. Cum nu mai știa ce să facă, dar cum observase că Diavolul vorbea cu ariciul, trimise albina să-i asculte. „Dumnezeu nu știe, zicea Diavolul, că trebuie să ia un baston și să lovească pămîntul cu puterile lui ca să facă munții și văile. Și atunci va putea acoperi Pămîntul cu Cerul.“¹⁹

Ariciul se mai găsește și într-o legendă letonă. Dumnezeu lățise atît de tare Pămîntul că nu-l mai putea face să intre sub bolta Cerului. Ariciul care tocmai trecea pe acolo îl întrebă pe Dumnezeu care era motivul perplexității sale. Dumnezeu povestindu-i pătania lui cosmogonică, ariciul îl liniști: „Nu-i grav“, îi zise. „E de ajuns să apeși un pic și Pămîntul va intra sub bolta cerească.“ Apăsîndu-l, Dumnezeu făcu munții și văile. Ca să-l răsplătească pe arici, îi făcu o îmbrăcăminte toată din ace, ca nici un dușman să nu se mai poată apropia de el.²⁰

Acest mit cosmogonic se deosebește atît de tradițiile biblice cît și de cele mediteraneene. Dumnezeu, ale cărui necazuri cosmogonice le-am văzut, nu are nimic din Dumnezeul creator al Vechiului Testament, nici din zeii creatori sau suverani ai mitologiei grecești. De altfel, însuși peisajul mitic este cu totul diferit. Îi lipsesc amploarea, măreția cosmogoniilor greacă și biblică. Desigur, Marile Ape primordiale sînt prezente, dar scenariul și personajele mitului sînt mai degrabă modeste: un Dum-

¹⁸ A. Strauss, *Die Bulgaren*, pp. 7 și urm. Diavolul blestemă albina să-și mănînce propriile dejecții, dar Dumnezeu o binecuvîntează: nimic nu va fi mai dulce decît tine!

¹⁹ Dähnhardt, *op. cit.*, p. 127.

²⁰ Dähnhardt, p. 128. Analogia între variantele românești și cele letone este remarcabilă; va trebui să se țină cont de ea cînd se va discuta ipoteza răspîndirii acestor legende de către bogomili; cf. mai departe.

nezeu care creează împotriva voinței lui, sau la sugestia Diavolului și cu ajutorul lui, și care nu mai știe cum să-și termine opera; un Diavol care câteodată se arată mai inteligent decât Dumnezeu dar care uzează de subterfugii copilărești (ascunde un pic de mîl în gură, încearcă să-l înece pe Dumnezeu împingîndu-l în apă etc.); albina și ariciul. Acest univers mitic umil și șters nu este lipsit de semnificație. Oricare ar fi originea acestui mit cosmogonic, pare sigur că el a circulat în mediile populare și a trebuit să se adapteze unor audiențe fruste.

Mitul se poate reduce la următoarele elemente: 1) Apele primordiale; 2) Dumnezeu care se plimbă pe Ape; 3) Diavolul care-și face apariția chiar de la începutul povestirii sau pe care Dumnezeu îl întâlnește mai târziu, sau pe care-l creează involuntar din umbra lui, din scuipatul lui sau din baston; 4) „sămînța de pămînt”²¹ care zace în fundul Apelor, a cărei existență numai Dumnezeu o cunoaște, și cu care numai el singur poate face Lumea, dar pe care din motive necunoscute nu vrea, sau nu poate, s-o aducă el însuși și-l trimite pe Diavol să i-o caute; 5) tripla scufundare a Diavolului și neputința de a lua lut în numele lui; 6) puterea creatoare a lui Dumnezeu, care sporește prodigios cele câteva fire de nisip sau resturile de lut aduse de Diavol sub unghii. Dar această creație are ceva „magic” și „automatic”: Pămîntul crește din „sămînța” lui cam în felul în care în *mango trick* un manghier crește vertiginos din sîmburele lui și dă fruct în câteva secunde; sau Pămîntul se dilată „automatic”, fără știrea lui Dumnezeu, numai pentru că Diavolul a încercat să-l înece în timpul somnului; 7) ceea ce surprinde pe drept cuvînt în aceste povestiri mitologice este *oboseala lui Dumnezeu după ce a creat Lumea*. Dumnezeu vrea să se odihnească sau simte nevoia să doarmă: ca țaranul după o zi de muncă, adoarme profund, în așa fel încît nu mai simte nici măcar că-l împinge Diavolul. E adevărat că în asemenea povestiri populare Dumnezeu suportă de multe ori o puternică antropomorfizare. Totuși, în mitul

²¹ Se întâlnește aceeași expresie într-o variantă caucaziană (Dähnhardt, p. 53) și la voguli (*ibid.*, pp. 66—67). Imaginea Pămîntului care crește vertiginos dintr-o „sămînță” merită un studiu special, cf. oul cosmogonic sau embrionul primordial (*Hiranyagarbha*) plutind în Oceanul primitiv.

nostru, oboseala și somnul lui Dumnezeu par nejustificate, căci, în fond, Dumnezeu n-a făcut mai nimic: Diavolul este cel care s-a scufundat de trei ori (și nu s-a culcat numai pentru atîta), și de fapt Pămîntul s-a dilatat considerabil doar prin „magie”; 8) această notă negativă și neașteptată, descoperită în personajul lui Dumnezeu, se agravează și mai mult în partea a doua a mitului, cînd Dumnezeu se recunoaște incapabil să rezolve o mică încurcătură postcosmogonică, și trebuie să ceară sfatul ariciului sau Diavolului.²² Oboseala fizică, aceeași care îl obligase să se culce și să doarmă profund, *se însoțește acum cu o oboseală mintală*; brusc, Dumnezeu, care părăsise atotștiutor (știa esențialul: locul unde se găsește „sămînța de pămînt” și felul în care se creează Lumea) dovedește o inteligență ciudat de diminuată: cu toate că facultățile sale creatoare sînt încă intacte (ca în varianta bulgară în care creează îngerii, apoi albina), inerția sa mintală pare a fi totală; și nu numai Diavolul cunoaște soluția ci și ariciul, deci — cu toate că povestirea nu ne-o spune — una dintre creaturile lui Dumnezeu.

Mai mult decît „dualismul”, aceste elemente negative — oboseala lui Dumnezeu, somnul lui profund, declinul inteligenței — sînt cele care dau un caracter absolut distinctiv miturilor cosmogonice românești și sud-est europene. Căci, așa cum vom vedea imediat, „oboseala” sau „decăderea” lui Dumnezeu nu fac parte integrantă din acest mit, așa cum este el cunoscut în Asia centrală și septentrională.

Oricare ar fi originea acestei teme mitologice, un lucru ni se pare evident: caracterul dramatic al ultimelor povestiri pe care le-am analizat este datorat mai puțin antagonismului Diavolului, cît pasivității lui Dumnezeu și a neînțelesei lui decăderi. Inutil să repetăm că acest Dumnezeu n-are nimic comun cu Dumne-

²² Desigur, „preistoria” acestui motiv trebuie căutată în necesitatea desolidarizării lui Dumnezeu de existența vailor și a munților; acestea fură create mai tîrziu și din necesitate; la început, Pămîntul era plat — se știe, cîmpia perfectă este un sindrom paradisiac în multe mitologii, atît indo-iraniene cît și „primitive”: Lumea a fost plată la începutul creației, și va fi din nou la sfîrșitul ciclului, cînd creația va fi simbolic sau concret reiterată. Dar rămîne faptul că Dumnezeu n-a știut unde să se oprească atunci cînd a binecuvîntat pumnul de pămînt să crească și să se lățească. Încă o probă că această creștere vertiginoasă era de ordin „magic” și scăpa controlului Creatorului.

zeul creator și cosmocrat al iudeo-creștinismului. Și cu toate că viața religioasă a tuturor acestor popoare din Europa sud-orientală este inspirată de credința creștină, și-și are sursa în credința într-un Dumnezeu trinitar, în legendele cosmogonice de care ne ocupăm, la fel ca și în alte teme folclorice, avem de-a face cu un alt tip de Dumnezeu; suferind de singurătate, simțind nevoia să aibă un tovarăș cu care să facă Lumea, distrat, obosit, și, în cele din urmă, incapabil să desăvârșească creația numai cu propriile lui mijloace.

Se poate compara acest Dumnezeu cu acel *deus otiosus* al atîtor religii „primitive“, unde, după ce a creat lumea și oamenii, Dumnezeu se dezinteresează de soarta creației sale și se retrage în Cer, abandonînd desăvîrșirea operei sale unei Ființe supra-naturale sau unui demiurg. Nu pretindem că acel *deus otiosus* al societăților arhaice — așa cum îl găsim de exemplu la Selk'nam, la Bambuti și la atîtea alte populații africane²³ — supraviețuiește în credințele popoarelor din sud-estul Europei. Nu este neapărat vorba de o supraviețuire a unor timpuri foarte îndepărtate, ci de un proces care a putut să aibă loc mult mai tîrziu. În alți termeni, caracterele negative decelate în miturile noastre cosmogonice sînt susceptibile de a fi interpretate ca expresia populară și, în fond, recentă, a unui *deus otiosus*, a unui Dumnezeu care s-a retras după ce a creat Lumea, care, în consecință, nu se mai află chiar în centrul cultului. Să adăugăm că tema unui „Dumnezeu îndepărtat“ joacă un rol capital în folclorul religios românesc, și că este la fel de abundent atestată și la alte popoare din Europa sud-orientală. Conform acestor credințe, la început, Dumnezeu cobora din cînd în cînd să se plimbe pe Pămînt, însoțit de Sfîntul Petru, dar din cauza păcatelor oamenilor a renunțat la aceste vizite și s-a retras definitiv în Cer. Îndepărtarea lui Dumnezeu își găsește justificarea imediată în depravarea umanității. Dumnezeu se retrage în Cer pentru că oamenii au ales răul și păcatul. Este o expresie mitică a desolidarizării lui Dumnezeu de rău și de umanitatea păcătoasă; vom avea ocazia să mai semnalăm și altele. Dar este evident că acest Dumnezeu care se retrage și se îndepărtează nu este cel al iudeo-creștinismului.

²³ Cf. exemple în al nostru *Traité d'Histoire des Religions*, Paris, 1949, pp. 52 și urm., 55 și urm.

„Dualism“ slav?

De unde vine această concepție a unui Dumnezeu care creează Lumea cu ajutorul Diavolului, care adoarme după creație, care scapă neatins de atentatul Diavolului, dar care, cel puțin în câteva variante, se arată incapabil să-și desăvârșească singur opera cosmogonică? Cum am mai spus, s-a încercat să se interpreteze aceste legende balcanice ca fiind expresia credințelor bogomilice. După Veselovskij, Hasdeu și Dähnhardt, slaviști ca Iordan Ivanov, F. Haase²⁴ și alții, au susținut cu argumente diverse această ipoteză²⁵. Problema bogomilismului este considerabilă și nu intenționăm să o discutăm aici în ansamblul ei.²⁶ Remarcăm totuși că ipoteza originii bogomilice a mitului cosmogonic întâmpină greutăți. Mai întâi că nu se găsește acest mit în nici un text bogomilic. Mai mult chiar, mitul nu este atestat în Serbia, nici în Bosnia, nici în Herțegovina, cu toate că Bosnia a rămas pînă în secolul al XV-lea un centru important al sectei.²⁷ Cu toate că, după părerea lui Toth Szabo Pal, resturi de credințe bogomilice ar fi supraviețuit în Ungaria pînă în secolul al XV-lea,

²⁴ Mai ales în lucrarea sa *Volks Glaube und Brauchtum der Ostslaven*, Breslau, 1939, pp. 231 și urm.

²⁵ În studiul său, E. Turdeanu a arătat că un mare număr de credințe pretinse bogomilice sînt deja atestate în apocrife care nu au nimic comun cu bogomilismul și-i sînt chiar anterioare. Dem. Russo criticase deja ipoteza lui B. P. Hasdeu și arătase precedentele și paralelele patristice ale textelor populare pe care Hasdeu le considera ca eretice și mai ales bogomilice; cf. *Studii bizantino-române*, București, 1907 și *Studii și critice*, București, 1910. N. Minissi găsește interpretarea lui Turdeanu prea rigidă; cf. „La tradizione apocrifă e le origini del Bogomilismo“, *Ricerche slavistiche*, III, 1954, pp. 97—113, spec. pp. 111 și urm. Precizăm că Turdeanu studiază numai literatura apocrifă și nu tradițiile orale.

²⁶ Se va găsi o bibliografie exhaustivă în Dimitri Obolensky, *The Bogomils. A study in Balkan Neo-Manichaeism*, Cambridge, 1948, pp. 290—304, de completat cu studiile lui Turdeanu, Minissi, Alois Schmaus, „Der Neumanichäismus auf dem Balkan“ (*Saeculum*, II, 1951, pp. 271—299) și H.-Ch. Puech, „Catharisme médiéval et bogomilisme“, în *Oriente e Occidente nel medioevo*, Academia Nazionale dei Lincei, XII, Convegno „Volta“, Roma, 1957, pp. 56—84. A se vedea și O. Bihalgi-Merin și A. Benac, *The Bogomils*, Londra, 1962. Georg Wild, *Bogomilen und Katharer in ihrer Symbolik*, Wiesbaden, 1970.

²⁷ Cf. H.-Ch. Puech, *op. cit.*, pp. 69 și urm., cu bibliografia înregistrată, p. 69, n. 2.

și n-ar fi dispărut decît după Reformă²⁸; cu toate că un mit dualist despre crearea omului a fost înregistrat în Ungaria²⁹, motivul cosmogonic care ne preocupă n-a fost găsit. Pe de altă parte, cum am văzut, au fost culese variante în diferite părți ale Rusiei, în Ucraina și în regiunile baltice, unde credințele bogomilice n-au pătruns niciodată. Pe deasupra, mitul nu se găsește nici în Germania, nici în Occident deși catarii și *patarinii* au difuzat pînă în Franța meridională, în Germania și în Pirinei un mare număr de motive folclorice de origine maniheistă și bogomilică.³⁰ În sfîrșit, după cum vom vedea imediat, atestarea cea mai densă a mitului se află la popoarele turco-mongole din Asia centrală.

Unii savanți ruși, și mai de curînd Uno Harva, au atribuit rușilor difuzarea mitului dincolo de Ural.³¹ Dar dacă se admite că rușii nu l-au primit de la bogomili, de unde-l dețin? Unii savanți au încercat să explice bogomilismul prin preexistența unui puternic dualism religios la vechii slavi.³² Ideea „dualismului slav” își are rădăcina într-o informație a lui Helmold (*Chronica Slavorum* [I, 52], scrisă între 1164—1168). După ce s-a bucurat de o mare autoritate, această mărturie a lui Helmold a fost respinsă de Aleksander Brückner; acest savant presupunea că Helmold aplicase retrospectiv păgînismului slav concepția și iconografia creștiună a Diavolului.³³ Dar hipercriticismul lui

²⁸ N. Cartojan, *Cărțile populare în literatura românească*, I, p. 32.

²⁹ Cf. H. von Wlislocki, *Volksglauben und religiöser brauch der Magyaren*, Münster, i. W., 1893, p. 93; Dänhardt, p. 99.

³⁰ Despre difuzarea unei teme dualiste iraniene pînă în Bretania (cf. P. Sebilot, *Contes des Provinces de France*, Paris, 1920, pp. 209 și urm.) și în Provence (P. Sebilot, *Folklore de France*, Paris, 1904—1907, III, p. 4), a se vedea A. H. Krappe, „A Persian Theme in the Roman de Renard” (*Modern Language Notes*, 58, 1943, pp. 515—519), spec. p. 516. Gaston Paris îi indicase deja originea maniheistă (cf. *Journal des Savants*, 1894, p. 606, n. 3).

³¹ Cf. Uno Harva, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, p. 102.

³² Iordan Ivanov, *Bogomilski knigi i legendi*, pp. 361 și urm., respinsese această ipoteză, dar a se vedea și F. Haase, *Volksglaube u. Brauchtum der Ostslaven*, pp. 241 și urm.

³³ Aleksander Brückner, *Mitologia slava* (traduzione dal polaco e note di Julia Dicksteinówna, Bologna, 1924), pp. 203 și urm., 207 etc. Același argument la Ivanov, pp. 361 și urm. Cf. și B. O. Unbegaun, „La religion des anciens Slaves” (în *Mana*, 2, III, 1948), p. 420.

Aleksander Brückner pare acum depășit; savanți ca V. Pisani, G. Vernadski, Roman Jakobson, Evel Gasparini acordă credit mărturiei lui Helmold și acceptă, de asemenea, „dualismul“ slavilor primitivi.³⁴ Această nouă orientare metodologică este întărită de asemănările — puse recent în lumină — între slavi și iranieni³⁵, pe de o parte, și între traco-frigieni, iranieni și slavi pe de altă parte³⁶. *Apriori*, nu este exclus ca anumite credințe „dualiste“ difuzate în Balcani și în regiunile carpato-dunărene să reprezinte resturi de credințe religioase ale substratului traco-scitic.³⁷

Mai trebuie adăugat, de asemenea, că tendințele „dualiste“ s-au manifestat destul de târziu la slavii orientali. Gershom Scholem se întreba dacă sabataismul din Polonia n-a fost influențat de sectele rusești dezvoltate îndeosebi în Ucraina după marea schismă a răscolnicilor.³⁸

Nu e nevoie să luăm parte la această dispută: studiul nostru nu este dualismul religios, ci numai incidențele sale cu tema scufundării cosmogonice. Acest mit, conținând scufundarea Diavolului sau a unei păsări acvatică, urmată de opera creatoare a lui Dumnezeu, este atestat în 24 de puncte ale domeniului balto-slav, (dintre care 6 în Ucraina și 11 în Belorusia), și în 12

³⁴ Cf. V. Pisani, *Le religioni dei Celti e dei Balto-Slavi nell' Europa-precristiana*, Milano, 1940, pp. 49 și urm.; G. Vernadsky, *The Origins of Russia*, Oxford, 1959, pp. 118 și urm.; R. Jakobson, „Slavic Mythology“, (în Funk and Wagnall, *Dictionary of Folklore, Myythology an Legend*, II, 1950, pp. 1025 și urm.); E. Gasparini, *Credenze religiose e obblighi nuziali degli antichi Slavi*, pp. 54 și urm. și *passim*. Alois Schmaus arată mai mult scepticism: cf. „Zur altslawischen Religionsgeschichte“ (*Saeculum*, IV, 1953, pp. 206—230), pp. 223 și urm. Asupra concepției divinității la slavi, cf. Bruno Meriggi, „Ilconcetto del Dio nelle religioni dei popoli slavi“ (*Recerche Slavistiche*, I, 1952, pp. 148-176).

³⁵ Cf. R. Jakobson, *op. cit.*, p. 1025; K. H. Menges, „Early Slavo-Iranian contacts and Iranian influences in Slavic mythology“ (*Symbolae in honorem Z. V. Togan*, Istanbul, 1950—1955, pp. 468—479).

³⁶ Cf. R. Jakobson, *ibid.*; Ivan Popovič, „Illyro-Slavica“ (*Annali, Istituto Universitario Orientale*, Napoli, Sezione linguistica, I, 2, 1959, pp. 165—176); V. Pisani, „Baltico, slavo, iranico“ (*Ricerche Slavistiche*, XV, 1967, pp. 3—24).

³⁷ Cf. Ugo Bianchi, *Il dualismo religioso*, Roma, 1958, pp. 42 și urm. Arhaismul folclorului sud-est european este în afară de orice îndoială; cf. mai departe cap. V.

³⁸ G. Scholem, „Le mouvement sabataïste en Pologne“ (primul articol, *Rev. Hist. Rel.*, t. 143, 1953, pp. 30—90), p. 38.

puncte ale teritoriului fino-ugrian. Bazându-se pe aceste fapte, I. Grafenauer a văzut în acest mit cosmogonic dovada credinței vechilor slavi într-o Ființă Supremă.³⁹ Ipoteza a întâlnit opoziția lui Fr. Bezlaj, care-i reproșează lui Grafenauer că argumentează pe o bază prea limitată.⁴⁰ Pe drept cuvânt, E. Gasparini a replicat că acest mit cosmogonic este unul din cele mai răspândite pe glob și că difuzarea sa în Eurasia este deosebit de intensă (*op. cit.*, pp. 4 și urm.).

Independent de Grafenauer, Evel Gasparini încercase să evidențieze concepția Ființei Supreme la slavii primitivi. Atît cît se poate judeca după datele sale încă provizorii, Gasparini consideră mitul „pescuirii pămîntului“, așa cum este întâlnit la slavi, ca rezultatul unei puternice influențe a mitologiei lunare.⁴¹

Dar Gasparini insistă asupra indicației date de Helmold, conform căreia slavii nu contestă existența unui singur zeu în cer (*non diffitentur unum deum in coelis*), dar presupun că acest zeu se interesează numai de afacerile celeste (*coelestia tantum curare*), lăsînd guvernarea Lumii pe mîna unor divinități inferioare create de el (*hos vero distributis officiis obsequentes de sanguine eius processisse*). Helmold îl numește pe acest Dumnezeu *prepotens* și *deus deorum*, dar el nu este un Dumnezeu al oamenilor: el domnește peste ceilalți zei (*coeteris imperitans*), și nu mai are nici o legătură cu Pămîntul.⁴² Gasparini îl apropie pe acest „Dumnezeu îndepărtat“ de zeii celești ai fino-ugrienilor și ai popoarelor turce din Asia centrală: zei sublimi și creatori, dar pasivi, fără idoli,

³⁹ I. Grafenauer, „Ali je praslovanska beseda „bog“ iranska izposojenka“, in *Slovenski Etnograf*, V, 1952, pp. 237—250; E. Gasparini, *Credenze religiose e oblighi nuziali*, p. 4

⁴⁰ Fr. Bezlaj, „Nekaj besedi o slovenski mitologiji v zadnjih desetih letih“, în *Slovenski Etnograf*, III—IV, 1951, p. 348; Gasparini, *op. cit.*, p. 4.

⁴¹ Cf. *Corso di Storia della Lingua e Letteratura Russa* (Anno accademico 1949—1950, curs litografiat, Veneția, 1950), p. 188; cf. și *La civiltà matriarcale*, pp. 90 și urm.; id., *Danze e fiabe del mondo slavo*, Veneția, 1955, curs litografiat, pp. 113 și urm.

⁴² Cf. *Credenze religiose e oblighi nuzicali degli antichi slavi*, pp. 54 și urm. Gasparini consideră acest pasaj al lui Helmold ca documentul cel mai important al istoriei religioase a slavilor primitivi, mai important chiar decît textul lui Procop; *ibid.*, p. 68.

fără cult (*ibid.*, pp. 64 și urm.). El conchide că la slavii vechi, ca și la fino-ugrieni, Dumnezeuul celest se retrage din Lume și devine un *deus otiosus*.⁴³

Amînăm pe altă dată discuția acestor teze. Pentru moment, să amintim numai că în mitul scufundării cosmogonice pasivitatea lui Dumnezeu se manifestă într-un peisaj și într-un scenariu destul de caracteristice, comportînd Apele primordiale, antagonismul adversarului și oboseala, adică inerția mintală a Creatorului după ce a creat Lumea. E bine deci să limităm strict cercetarea noastră la aceste motive mitologice.

Cîteva legende rusești

N-am citat pînă acum decît o singură variantă rusească (vezi p. 83) și aceasta pentru motivul că documentele rusești se grupează aparte, mai ales pentru faptul că Diavolul se manifestă sub forma unei păsări acvatică. Este cazul legendei Mării Tiberiade, un apocrif inclus pe „Lista cărților divine“ pe care-l posedăm în manuscrise din secolele al XV-lea și al XVI-lea.⁴⁴ Pe cînd nu existau nici Cerul, nici Pămîntul, ci numai Marea Tiberiadei, Dumnezeu zbura în aer (probabil sub formă de pasăre). El zări o pasăre acvatică (*gogol*) plutind pe valuri. Era Satanaël. „Cine ești?, îl întrebă Dumnezeu. — Eu sînt Dumnezeu. — Si atunci mie cum îmi spui? — Tu ești Dumnezeuul Dumnezeilor și Domnul Domnilor“, îi răspunse Satanaël. Dumnezeu îl trimise în fundul mării și-l proclamă mai mare peste îngerii. Dar cînd Satanaël vru să-și ridice tronul deasupra norilor, Dumnezeu porunci arhanghelului Mihail să-l doboare.

Elaborarea creștină a legendei nu lasă nici urmă de îndoială, dar trăsătura caracteristică — ornitomorfia Diavolului — este

⁴³ *Ibid.*, p. 85. El găsește de altfel și alte asemănări între slavi și fino-ugrieni, de exemplu în obiceiurile nuptiale și funerare, în cîntecele alternate și gama muzicală, în îmbrăcăminte etc.; cf. E., Gasparini, „Finni e Slavi“ (*Annali dell' Istituto Universitario Orientale*, Sezione Slava, Napoli, I, 1958, pp. 77—105).

⁴⁴ Se va găsi bibliografia primelor ediții și studii critice în Dähnhardt, I, p. 45, n. 1. Se adaugă Iordan Ivanov, *Bogomilski knigi i legendi*, pp. 287—311; H.-Ch. Puech, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre*, pp. 129 și urm.

desigur de origine central-asiatică. Remarcăm că Dumnezeu nu cunoaște existența Diavolului, în timp ce acesta din urmă știa că interlocutorul său era „Dumnezeul Dumnezeilor“. Se poate interpreta acest episod ca un efort pentru a dovedi că Dumnezeu ignora originea răului. Dar această desolidarizare a lui Dumnezeu de Rău și de Cel Rău conduce câteodată la o poziție net dualistă. O variantă culeasă în părțile Tver-ului povestește că nici Dumnezeu, nici Satan n-au fost creați și că nimeni nu știe de unde vin. Satan este asemănător cu Dumnezeu, cu această diferență că el nu poate crea nimic fără Dumnezeu. Mitul urmează schema cunoscută: Dumnezeu îi poruncește lui Satan să se scufunde dar Diavolul ascunde un pic de nisip în mână, și când Pământul începe să se mărească, aceste câteva fire de nisip devin munți.⁴⁵ Într-o altă variantă, Diavolul îi propune lui Dumnezeu să devină fratele lui de sînge: „Tu să fii mezinul și eu fratele cel mare!“ Și cum Dumnezeu izbucnește în rîs, el se declară mulțumit să fie mezinul. Dar Dumnezeu face semnul crucii și Diavolul dispare.⁴⁶ Se decelează în această legendă vechiul motiv, puternic creștinizat, al consangvinității Dumnezeu (Crist)-Diavol. Ideea că Cel Rău e fratele mai mare al lui Dumnezeu este foarte probabil de origine zurvanită (a se vedea mai departe pp. 107 și urm.).

O legendă bielorusă prezintă lucrurile diferit. Pe mare era o rață, și Diavolul o întreabă ce caută pe acolo. „Sînt o pasăre de apă, răspunde rața, locul meu e pe mare.“ Diavolul îi poruncește să-i aducă lut și rața se scufundă de trei ori. Sosește Dumnezeu care îl întreabă de unde a luat lutul. „Rața mi l-a adus“, replică Diavolul. — Atunci, hai să facem Pământul împreună, îi propune Dumnezeu. Diavolul se scufundă la rîndul lui dar ascunde un pic de mîl în gură: scuișindul dă naștere munților.⁴⁷ Tema raței care precede atît apariția Diavolului cît și pe cea a lui Dumnezeu este desigur arhaică. Dar ignoranța de care Dumnezeu dă dovadă privind originea lutului pare să fie o dezvoltare aberantă; nu se găsește decît în puține exemple (cf. mitul buriat, p. 104). Ordinea

⁴⁵ Dähnhardt, I. pp. 338—339, după *Živaja Starina*, IX, pp. 393 și urm.

⁴⁶ Dähnhardt, I, p. 48 după Veselovskij.

⁴⁷ W. Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, XII, pp. 56—57, după Dobrovolskij.

în care apar personajele mitului — rața, Diavolul, Dumnezeu — este la fel de ciudată. Foarte probabil, adversarul sub formă de pasăre a dat naștere la două personaje distincte: Diavolul și rața. Într-adevăr, într-o altă variantă bielorusă, Diavolul se scufundă sub formă de lebădă și aduce puțin mîl cu care Dumnezeu face Lumea. Mlaștinile și munții sînt făcuți cu resturile ascunse de Diavol în gură.⁴⁸ O versiune rusă septentrională îi prezintă pe Dumnezeu și pe Diavol sub formă de rațe scufundătoare, respectiv albă și neagră.⁴⁹ E probabil un rezultat al unei influențe a legendei Mării Tiberiade.⁵⁰

Cum am văzut, versiunile rusești aduc un element nou: omotomorfia Diavolului, și în unele cazuri, și a lui Dumnezeu. Această trăsătură se precizează în miturile popoarelor eurasiatice, mai ales la crescătorii de vite, la care, după părerea lui F. Flor, tema scufundării cosmogonice constituie un fel de „Signatur“.⁵¹ Este imposibil să prezentăm dosarul complet. Se va găsi esențialul documentației în volumele IX—XII din *Ursprung*

⁴⁸ W. Schmidt, *op. cit.*, pp. XII, pp. 57—58. Versiunile ucrainene se apropie de forma balcanică: Dumnezeu cere îngerului Satanael să-i aducă lut în numele său. Satanael ascunde un pic în gură, și, scuipîndu-l face munții. Cînd Dumnezeu adoarme, Satanael încearcă să-l înece (Strauss, *Die Bulgaren*, pp. 13 și urm.; Dähnhardt, p. 55). După o altă variantă, Dumnezeu îl găsi pe Diavol în spumă. Îi dădu două aripi și-l făcu înger. Ceea ce vrea să spună că Dumnezeu se strădui să „formeze“ și să „spiritualizeze“ o Ființă a cărei origine n-o cunoaște, dar care se revelează curînd a fi Adversarul. Într-adevăr, Dumnezeu îl trimise să caute pămînt — și începînd din acest moment, povestirea se dezvoltă ca în prima variantă (Dähnhardt, p. 55). După o variantă ruteană, arhanghelul Satanael se scufundă de trei ori și ascunde un pic de mîl în gură (Dähnhardt, p. 52).

⁴⁹ U. Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, p. 97, după Veselovskij.

⁵⁰ Dar imaginea lui „Dumnezeu sub formă de pasăre“ se mai întîlnește și în alte contexte ale folclorului religios est-european. Cf. colindele galițiene (mai exact, din regiunea Nistrului) în care se vorbește de trei porumbei care se scufundă, aduc nisip și fac Pămîntul (Dähnhardt, p. 59). Într-o variantă ucrainiană, Dumnezeu, Petru și Pavel se aflau în trei arțari în mijlocul unei mări albastre. Se scufundă pe rînd în fundul mării, pentru a aduce nisipul de aur necesar Creației, dar numai Dumnezeu reușește (Dähnhardt, *ibid.*).

⁵¹ F. Flor, „Die Indogermanen in der Völkerkunde. Gedanken um das Problem der Urheimat“ (în *Hirt Festschrift*, Heidelberg, 1936, vol. I, pp. 69 și urm.), p. 102.

der Gottesidee, ale lui Wilhelm Schmidt. Eminentul etnolog a utilizat, completat și integrat materialele reunite de Veselovskij, Dähnhardt și Harva. În ultimul volum din enorma lui lucrare, W. Schmidt a încercat o analiză istorică a acestui mit cosmogonic, analiză cu care nu sîntem întotdeauna de acord.⁵²

Scufundarea cosmogonică la ugrieni

Să începem prin a aminti cîteva mituri uralo-ugriene. Ceremișii povestesc că înainte de crearea Lumii, Keremet, fratele lui Dumnezeu (Yuma), înota sub forma unei rațe. La cererea lui Yuma, Keremet se scufundă și aduse un pic de mîl, dar păstră un pic și în gură. Dumnezeu făcuse Pămîntul plat și neted, dar scuipînd, Keremet creă munții.⁵³ La mansi (voguli), Ființa Supremă Kors-Torum trimise pe rînd mai multe păsări scufundătoare ca să-i caute nisip în fundul mării. Adversarul lui Dumnezeu nu apare în acest mit.⁵⁴ Vogulii cunosc mai multe versiuni. Conform uneia din ele, Elempi, fiul Primului Cuplu, fu cel care aduse lut scufundîndu-se sub forma unei păsări acvatică.⁵⁵ Conform altei variante, Primul Cuplu locuia într-o casă în mijlocul Apelor. Într-o

⁵² *Ursprung d. Gottesidee*, XII, pp. 115—173. Este inutil să indicăm toate pasajele din volumele anterioare din *Ursprung* în care W. Schmidt a studiat acel „Tauchmotiv“. Se vor găsi primele sale încercări de sinteză în *Ursprung*, vol. VI (1935), pp. 32—42, și „Das Tauchmotiv in Erdschöpfungsmythem Nordamerikas, Asiens und Europas“ (în *Mélanges de Linguistique et de Philologie offerts à Jacques Van Ginneken*, Paris, 1937, pp. 111—122.) Aceste pagini erau redactate cînd am luat cunoștință de articolul lui Ugo Bianchi, „Le dualisme en histoire des religions“ (*Rev. Hist. Rel.*, t. 159, 1961, pp. 1—46). A se vedea și Alan Dundes, „*Earth-diver: Creation of the Mythopoeic Male*“ (*American Anthropologist*, t. 64, 1962, pp. 1032—1051): încercare de interpretare psihanalitică.

⁵³ Strauss, *Die Bulgaren*, p. 16; Dähnhardt, p. 60. După o variantă mordvină, Dumnezeu scuipă în Apă și din scuipatul lui ieși Saitan sub forma unei păsări (Dähnhardt, p. 62).

⁵⁴ Dähnhardt, pp. 62—63, după Veselovskij.

⁵⁵ Dähnhardt, p. 66, după Lucien Adam. *Revue de Philologie et d'Ethnographie*, I, 1874, p. 9. Cf. W. Schmidt, *Ursprung*, XII, pp. 39—40. A se vedea și U. Harva, *op. cit.*, p. 98, după Munkácsi. W. Schmidt, p. 41, arată pe bună dreptate că acest mit comportă multe motive străine temei scufundării cosmogonice.

zi ei au zărit o pasăre de fier care se scunfunda și revenea la suprafață cu mîl în cioc. Dimineața Pămîntul era făcut; în ziua a treia Apele dispăruseră de tot.⁵⁶

În sfîrșit, o a treia variantă vogulă amintește deja trăsături întîlnite în legendele mordvine și ale Europei orientale. Din locul său de deasupra norilor Dumnezeu scuipă în Ape. Din acest scuipat se formă un bulgăre și după cîtva timp Dumnezeu auzi un zgomot. „Cine face zgomot? întrebă el. — Sînt eu, Satanaël. — Vino lîngă mine deasupra norilor“, îi zise Dumnezeu. Satanaël urcă și Dumnezeu îl întrebă dacă împreună n-ar putea face Lumea. „Desigur, replică Satanaël, putem lua sămîntă de pămînt din fundul mării.“ Se scufundă și aduce sămîntă în talpa piciorului, ascunzînd un pic și în gură. Cînd, binecuvîntat de Dumnezeu, Pămîntul începe să se lătească, Satanaël scuipă, dînd naștere astfel munților.⁵⁷

Să amintim acum cîteva mituri ale samoiezilor, care constituie ramura nordică a uralienilor. Conform unui text publicat de Lehtisalo, Num, Dumnezeul suprem, poruncește lebedelor și gîștelor să se scufunde, ca să vadă dacă există pămînt pe fundul Apelor. Păsările se întorc fără să fi găsit nimic. Dumnezeu trimise atunci scufundătorul polar. După șase zile acesta s-a întors la suprafață: a zărit pămîntul, dar n-a mai avut forța să aducă din el. Pasărea *ljuru* se scufundă la rîndul ei și într-a șaptea zi revine cu un pic de mîl în cioc. După ce Num a făcut Pămîntul, „de undeva“ sosi „un bătrîn“ care-i ceru voie să se odihnească. Num îl refuză la început, trimițîndu-l să se scufunde și el ca să-și aducă pămînt, dar în cele din urmă cedă. Dimineața, îl surprinse pe bătrîn pe marginea insulei pe cale să o distrugă. Distrusese deja o bună parte. Num îl somă să plece, dar bătrînul ceru atît pămînt cît poate el cuprinde cu vîrfurile bastonului său. Dispăru în această gaură după ce declară că de acum va locui acolo și va răpi

⁵⁶ Dähnhardt, p. 63, după Munkácsi, W. Schmidt, XII, pp. 41—42.

⁵⁷ Strauss, *Die Bulgaren*, p. 14; Dähnhardt, pp. 66—67; Feldmann, *op. cit.*, pp. 383 și urm.; Harva, p. 95; W. Schmidt, XII, pp. 42—43. Mitul povestește apoi crearea Cerurilor, crearea omului și episodul cîinelui, pe care îl vom rezuma mai departe după o variantă samoiedă (p. 107).

oameni. Consternat, Num își recunosc greșeala: se gîndise că bătrînul vroia să se instaleze *pe* Pămînt, nu *sub* el.⁵⁸

Să reținem cîteva fapte: Num trimite să se scufunde păsările acvatic⁵⁹ și nu Diavolul; Adversarul își face apariția *după* crearea Lumii, dar se străduiește imediat s-o distrugă; în cele din urmă coboară sub Pămînt și se declară ostil oamenilor, adică se revelează ca Domn al Împărăției Morților. Lecția secretă a mitului este că Num n-are nimic de-a face cu forțele răului care distrug Creația, și nu este nici răspunzător de moartea oamenilor. (Cu toate că Moartea vine pe Lume datorită lipsei sale de perspicacitate: cf. Miturile explicînd originea morții printr-un accident, sau prin neatenția lui Dumnezeu, sau prin prostia Primilor Oameni.)

Un alt mit samoied prezintă, de la început, antagonismul între Num și Moarte. Cum Ngaa (Moartea) pretinde a fi mai mare decît Num, acesta o somează să facă Pămîntul. Ngaa își afundă mîna în apă, ca să scoată nisip dar nisipul îi curgea printre degete. Num creă atunci Lumea și-i ceru lui Ngaa să așeze o balenă sub Pămînt ca să-i dea stabilitate. Dar cum Pămîntul continua să se cutremure, Num îi porunci să-l fixeze cu o piatră mare și Ngaa se execută: aceștia sînt munții Ural. „Acum că am făcut lumea, zise Dumnezeu, trebuie să-i găsim un Stăpîn.“ Și din puțin pămînt îl făcu pe om. Mai făcu și un cîine, căruia îi porunci să-l păzească pe om. Dar pe cînd Dumnezeu lipsea, Ngaa ademeni cîinele promițîndu-i o blană dacă îl lasă să se apropie de om; se apropie și-l devoră. Num creă un cuplu uman și-l pedepsi pe cîine să se hrănească cu excremente.⁶⁰ Elementele „dualiste“ sînt bine sub-

⁵⁸ T. Lehtisalo, „Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden“ (*Mém. de la Société finno-ougrienne*, LIII, 1924), pp. 8 și urm.; W. Schmidt, vol. XII, pp. 11-12; cf. și vol. III, pp. 352 și urm.

⁵⁹ Un mit al samoiezilor din Turușansk povestește că după potop șapte supraviețuitori erau purtați de-o barcă în derivă. Apele cresc aproape pîna la Cer. Oamenii roagă o prigorie scunfundătoare să caute pămînt. După șapte zile pasărea revine aducînd pămînt, nisip și ierburi. Oamenii aruncă totul pe Ape și la rugăciunea lor, Num făcu din nou Pămîntul pentru ei: cf. Walter Anderson, „Nordasiatische Flutsagen“ (*Acta et Commentationes Universitatis Dorpatensis B. Humaniora*, IV, 3, Dorpat, 1923), pp. 17 și urm.

⁶⁰ Lehtisalo, *op. cit.*, pp. 9 și urm.; W. Schmidt, XII, pp. 12-13.

liniate; tema scufundării cosmogonice e aproape uitată (Ngaa se mulțumește să-și afunde mîna în Ape), dar adversarul lui Dumnezeu, Moartea, colaborează de la început la facerea Lumii.

Altaici, mongoli

La diferite popoare turce miturile cosmogonice prezintă și mai clar fuziunea celor două motive inițial independente: 1) păsările acvatice care, la porunca lui Dumnezeu, se scufundă pentru a aduce lut; 2) adversarul lui Dumnezeu, care — oritomorf sau antropomorf — efectuează aceeași acțiune dar se străduiește, între altele, să-și facă o Lume pentru el, sau încearcă să ruineze Creația. Astfel, într-un mit al tătarilor Lebed, o lebădă albă se scufundă la rugămintea lui Dumnezeu și-i aduce un pic de lut în cioc. Dumnezeu face pămîntul plat și neted; dar el trimite o altă pasăre și cu materialul adus face munții. Abia mai tîrziu sosește Diavolul, care face mlaștinile.⁶¹

Un mit al tătarilor Abakan, înregistrat tot de Radlov, povestește că la început nu era decît o rață. Ea își făcu un prieten — o altă rață — pe care o trimise să-i aducă nisip. „Prietenul“ se scufundă de trei ori, dar păstră un pic de nisip pentru el și rața îi zise: „Acesta se va face pietre.“ „Prietenul“ îi ceru un pic de pămînt pentru el și obținu în cele din urmă atît cît putea să acopere cu vîrfurile bastonului.⁶²

În această ultimă versiune, Dumnezeu — oritomorf — își face un tovarăș asemenea cu el. Acesta îl ajută la facerea Lumii, dar, cu toate că într-o formă atenuată, se comportă ca adversarul său. Mitul este confuz, căci Erlik Khan apare mai tîrziu și-l necinstește pe om, și cu toate că nu ni se spune de unde vine, se știe că el este Domnul Infernului. Rața creată de Dumnezeu, care-l înșelase

⁶¹ W. Radlov, *Aus Sibirien*, Leipzig, 1884, II, p. 360; cf. și W. Schmidt, *Ursprung der Göttestidee*, vol. IX (1949), pp. 121 și urm.

⁶² W. Radlov — H. T. Katanov, *Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme*, IX, Teil, Sankt-Petersburg, 1907, pp. 222 și urm.; W. Schmidt, *Ursprung*, IX, pp. 512 și urm.; XII, pp. 22—23. Mitul povestește apoi crearea omului și episodul cîinelui; Erlik Khan îl ispitește cu o blană, se apropie de om și-l spurcă.

cerîndu-i pentru el gaura făcută de baston, se dovedește a fi „Diavolul“.

Caracterul dualist este destul de evident în miturile tătarilor din Altai. La început, cînd nu erau nici Cerul, nici Pămîntul, ci doar Apele, Dumnezeu și „omul“ pluteau împreună sub formă de gîște negre. „Omul“ încercă să se ridice mai sus decît Dumnezeu și căzu în apă. El ceru ajutorul lui Dumnezeu și Dumnezeu făcu să se ridice din Ape o piatră și „omul“ se așeză pe piatră. Apoi Dumnezeu îl trimise să-i aducă lut. Dar „omul“ păstră un pic în gură, și cînd Pămîntul începu să se mărească, lutul începu să se umfle. Fu obligat să-l scuipe, dînd astfel naștere mlaștinilor. Dumnezeu îi zise: „Ai păcătuit, și supușii tăi vor fi răi. Supușii mei vor fi credincioși; ei vor vedea soarele, lumina și eu mă voi numi Khurbystan (=Ohrnazd). Iar tu vei fi Erlik.“⁶³

Sincretismul cu ideile iraniene este evident⁶⁴. Dar scenariul scufundării cosmogonice este aproape în întregime păstrat. Identitatea între „om“ și Domnul Infernului, Erlik Khan, se explică prin faptul că Primul Om, Strămoșul mitic, este de asemenea Primul Mort. Elementul „dualist“ și mai ales antagonismul Primul Om-Dumnezeu este o dezvoltare ulterioară, elaborată după antagonismul paradigmatic Dumnezeu-Diavol.

La Altai-Kizi, Ülgen joacă un rol mai puțin strălucitor. El coboară în Apele primordiale pentru a crea Lumea; dar nu știe nici ce să facă, nici cum. El vede apropiindu-se un „om“. „Cine ești? îl întreabă Ülgen. — Vreau să fac Pămîntul, îi răspunde celălalt. Dumnezeu se înfurie. — Dacă eu nu știu să-l fac cum ai

⁶³ W. Radlov, *Aus Sibirien*, II, pp. 3—5; o versiune mai elaborată a fost publicată de Radlov în primul tom al lucrării sale *Proben der Volksliteratur*, I, pp. 175—184; cf. și W. Schmidt, *Ursprung*, IX, pp. 102—104, 112 și urm.; 126 și urm.; XII, pp. 15—17. Mitul povestește apoi crearea omului. Erlik Khan cere atît pămînt cît poate acoperi cu bastonul. Lovește pămîntul și animale primejdioase apar. În cele din urmă Dumnezeu îl trimite sub pămînt. Antagonismul între Erlik și Dumnezeu nu indică neapărat o concepție „dualistă“. În inscripțiile paleo-turce, Erlik este Zeul Morții; cf. Annemarie v. Gabain, „Inhalt und magische Bedeutung der alttürkischen Inschriften“ (*Anthropos*, 48, 1953, pp. 537—556).

⁶⁴ Cf. Ugo Bianchi, *Il dualismo religioso*, pp. 183—185.

să-l faci tu? — Eu știu unde se găsește materialul necesar“, răspunde „omul“. Dumnezeu îi poruncește atunci să se scufunde în fundul mării. „Omul“ găsește un munte, rupe o bucată și și-o pune în gură. El îi dădu o parte lui Ülgen, care întinzînd-o făcu Pămîntul. Dar el mai păstrase puțin între dinți, și scuipînd făcu munții. „Omul“ cere atît pămînt cît să acopere cu vîrfurile bastonului său și dispare în gaură.⁶⁵

În aceste patru mituri tătare, scufundarea cosmogonică constituie motivul central, dar personajele care o efectuează diferă de la unul la altul: o lebedă albă (tătarii Lebed), a doua „rață“ (Abakan), „omul“ sub forma unei gîște negre (Altai), „omul“ (Altai-Kizi). Diferite sînt de asemenea „pozițiile“ respective ale lui Dumnezeu și ale Adversarului său: acesta din urmă sosește după Creație (Lebed); este creat de Dumnezeu (=Rața), pe care îl ajută să facă Lumea (Abakan); este prezent alături de Dumnezeu sub formă de gîscă neagră (Altai); știe unde se află materialul necesar pentru a face Lumea (Altai-Kizi). Adversarul se străduiește în zadar să opereze o Creație paralelă, nu reușește decît să devasteze sau să ruineze Creația lui Dumnezeu (mlaștini, munți, infernuri subterane). El este Cel Rău, dar și Regele Morților (Abakan, Altai, Altai-Kizi). În toate variantele, numai Dumnezeu poruncește scufundarea cosmogonică, fie păsărilor, fie tovarășului său (a doua rață, „omul“), fie personajului necunoscut pe care-l întîlnește („omul“; Altai-Kizi). Și numai Dumnezeu are putere cosmogonică; el creează Lumea dintr-un fragment. În mitul Altai-Kizi, Dumnezeu nu știe unde se află substanța primordială și „omul“ este acela care-l informează. Dar acest motiv se întîlnește destul de rar.

La Mongoli variantele sînt încă și mai complexe. Očirvani și Tșagan-Šukurty coboară din Cer pe marea primordială. Očirvani îi cere lui Tșagan-Šukurty să se scufunde și să-i aducă lut. După ce au întins acest lut pe o broască țestoasă, adorm amîndoi. Sosește Diavolul, Šulmus, care încearcă să-i înece, cu rezultatul cunoscut: extensia considerabilă a Pămîntului.⁶⁶ Conform

⁶⁵ Dähnhardt, I, pp. 70—71, după Potanin; Harva, *op. cit.*, p. 94 (aceeași sursă); cf. și W. Schmidt, XII, pp. 19—20.

⁶⁶ W. Schmidt, XII, p. 24, după Potanin, cf. și vol. X (1952), p. 53.

unei a doua variante, Očurman, care trăiește în Cer, vrea să creeze Pămîntul și caută un tovarăș. Îl găsește în Tșagan-Šukurty, și-l trimite să-i aducă humă în numele lui. Dar Tșagan-Šukurty e cuprins de trufie: „Fără mine tu n-ai fi obținut huma!“ strigă el, și atunci huma i se scurge printre degete. Scufundîndu-se a doua oară, el ia mîl în numele lui Očurman. După Creație apare Šulmus care cere o parte din Pămînt, exact atît cît poate atinge cu vîrful bastonului. Šulmus lovește solul cu bastonul și apar șerpîi.⁶⁷ Se poate considera apariția șerpilor ca o modificare în sens „dualist“ a unei teme mai vechi: gaura prin care Zeul Morții coboară sub pămînt. Cum a remarcat deja Ugo Bianchi⁶⁸, avem în acest ultim mit mongol două figuri de Ființe rele: colaboratorul gelos și trufaș (Tșagan-Šukurty) și adversarul distructiv (Šulmus). Mitul unifică sau juxtapune două motive dualiste diferite: 1) identificarea adversarului-rival cu protagonistul scufundării; 2) cel rău care sosește, nu se știe de unde, cînd Pămîntul este deja creat, și cere o parte din el, sau încearcă să-l distrugă.

Buriați, iacuți

Buriații cunosc mitul în mai multe variante, dintre care unele destul de diferite. O legendă îl prezintă pe Sombol-Burkhan stînd pe Apele primordiale. Zărește o pasăre care plutește cu doisprezece pui: „Pasăre, scufundă-te pînă în adîncul mării și adu-mi pămînt, pămînt negru în cioc și pămînt roșu în labe!“ Primind aceste substanțe, el le semănă pe Ape și astfel se nascu Lumea.⁶⁹ Conform unei alte variante, păsările acvatice se scufundă la porunca lui Dumnezeu (Burkhan) și-i aduc pămînt roșu. Dumnezeu face Lumea și apoi omul.⁷⁰

⁶⁷ W. Schmidt, XII, pp. 25—26, după Potanin. Cf. și X, pp. 53—54. Se știe că cosmologia și mitologia mongolilor au fost puternic influențate de budism și speculațiile indiene (Ocirvani = Vajrapani). Supraviețuirea motivului scufundării cosmogonice este cu atît mai remarcabilă.

⁶⁸ Ugo Bianchi, *Il dualismo religioso*, p. 162.

⁶⁹ Uno Harva, *op. cit.*, p. 104; W. Schmidt vol. X, pp. 205—206.

⁷⁰ W. Schmidt, vol. XII, după A. Bastian. Cf. și Uno Harva, *op. cit.*, p. 104.

Cîteodată este vorba de trei divinități — Essexe Burkhan, Maidari-Burkhan și Șibegeni-Burkhan⁷¹ — care trimit o pasăre acvatică să le aducă lut, cu care ele creează Lumea. Cei trei zei creează apoi primul cuplu uman.⁷²

Unele variante adaugă scufundării un episod dramatic: scufundându-se în adâncuri, pasărea acvatică întâlnește un rac și acesta o întreabă unde merge. Aflînd motivul, racul se supără. „Eu trăiesc dintotdeauna în apă și nu i-am văzut fundul niciodată“ strigă el, și amenință pasărea că o va face bucăți cu cleștii lui. Dar Sombol-Burkhan îi dădu păsării o formulă magică și ea îi permise să atingă fundul mării.⁷³

Buriații din cercul Alarsk cunosc un mit analog celui al populației Altai-Kizi. Burkhan coboară din Cer pentru a crea Lumea. Șolmo, Diavolul, îi dezvăluie locul unde se află pămînt. Dumnezeu îl trimite să-i aducă și-l seamănă pe mare zicînd: „Facă-se Lumea!“ Șolmo cere un pic de pămînt, în care să-și înfigă bastonul — și din această gaură ies tot felul de reptile și animale primejdioase.⁷⁴

Cu toate că se află astăzi mai la Nord și mai la Est decît oricare dintre populațiile turce, iacuții cunosc mitul în variante foarte creștinizate, apropiindu-se mai degrabă de formele rusești și sud-est europene. Conform unei versiuni publicate de Priklonskij, la

⁷¹ Essexe Burkhan e, fără îndoială, Esege Malan, Ființa Supremă a Buriatilor. Maidari=Maitreya, și Sibegeni=Sakyamuni. Despre influențele budiste în Asia centrală și septentrională, cf. M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951, pp. 430 și urm. (ed. a II-a, 1968, pp. 385 și urm.). Numele Burkhan (Burkan, Burchan) înseamnă în Asia centrală „Dumnezeu“. Cf. W. Schmidt, *Ursprung*, X, pp. 573 și urm.; Dominik Schröder, „Zur religion der Tujen des Sininggebietes“ (*Anthropos*, XLVIII, 1953, pp. 202—259, p. 203).

⁷² U. Harva, *op. cit.*, p. 104. W. Schmidt, vol. XII, pp. 27 și urm. (după Klementz).

⁷³ U. Harva, pp. 105 și urm. La populația Votyak din regiunea Sarapul, Diavolul, scufundându-se pentru a aduce lut pentru Dumnezeu, întâlnește un rac. Acesta îl înștiințează că el n-a văzut încă pămînt cu toate că el locuiește în mare de 120 de ani; Harva, p. 106. Pe drept cuvînt Harva remarcă faptul că în această legendă Diavolul a înlocuit scufundătorul original, pasărea acvatică (*ibid.*).

⁷⁴ Harva, *op. cit.*, p. 94; W. Schmidt, vol. XII, pp. 28—29. Într-o altă variantă, Diavolul ascunde lut în călcîi ca să facă din el munții; Harva, p. 98; W. Schmidt, XII, p. 29.

început nu erau decît Apele. Ființa supremă, Yürün ajy-tojon (Albul Domn Creator), văzu un bulgăre de spumă pe Ape și-l întrebă: „Cine ești și de unde vii?” Bulgărele de spumă răspunse că era Satan și că trăia pe pămîntul care se află pe fundul Apelor. Dumnezeu îi spune: „Dacă există cu adevărat pămînt sub ape, adu-mi și mie o bucată!” Satan se scufundă. Dumnezeu binecuvîntă bucata de pămînt și se așază pe ea. Satan încercă să-l înece și începu să tragă Pămîntul, dar el devenea mai solid și mai întins.⁷⁵

O variantă culeasă de Shieroshewskij îl aduce în scenă pe Crist cu fratele lui mai mare Satan. „Te lauzi că poți face totul și te crezi mai puternic decît mine. Ei bine, adu-mi un pic de nisip din fundul mării!” Satan se scufundă de două ori, dar nisipul i se scurse printre degete. A treia oară, transformîndu-se în rîndunică, reuși să aducă un pic de lut în cioc. Crist îl binecuvîntă și făcu Pămîntul, neted și plat ca o farfurie. Dar Satan ascunsese un pic de lut. Crist descoperi înșelătoria și-i dădu un pumn după ceafă. Acesta scui pă și apărură munții.⁷⁶

În sfîrșit, într-o variantă a iacușilor septentrionali, în locul lui Dumnezeu apare „Mama lui Dumnezeu”. Ea voia să facă Lumea și, în acest scop, creă două păsări acvaticе, un măcăleandru și o rață sălbatică ca să-i aducă lut din fundul Apelor. Dar numai rața sălbatică reuși să-i aducă. Măcăleandrul pretinse a nu fi găsit nimic, și „Mama lui Dumnezeu” îl blestemă să se scufunde de acum înainte pentru a-și căuta hrana. Apoi, ea făcu Pămîntul.⁷⁷

Această ultimă versiune este singura în care scufundarea e efectuată de păsări acvaticе, particularitate care ar putea să fie o amintire a mitului precreștin. Celelalte două variante sînt puternic creștinizate. (Să reținem totuși că în varianta a doua, Diavolul se transformă în rîndunică pentru a putea aduce lut la

⁷⁵ W. Schmidt, vol. XI, p. 57, după V. L. Priklonskij, „Trigoda o Jakutskoj oblasti”, (*Živaja Starina*, IV, 1891, pp. 43—66), p. 66.

⁷⁶ V. L. Shieroshewskij, *Jakuty*, Sankt-Petersburg, 1896, p. 653, rezumat în Uno Harva, *op. cit.*, pp. 92—93 și W. Schmidt, XI, pp. 57—58 și XII, p. 34.

⁷⁷ Tretjakov, rezumat de Harva, *op. cit.*, p. 105, și W. Schmidt, XI, p. 58. A se vedea și alte variante în Dähnhardt, p. 70; Feldmann, p. 375; W. Schmidt, XI, pp. 58—59; XII, p. 35.

suprafață.) Adversarul lui Dumnezeu (Crist) nu mai este Cel Rău, Domnul Morții (Erlik Khan, „omul“, Ngaa etc.), ci Satan.

Măcăleandru scufundător este prezent de asemenea într-un mit al ieniseilor: marele Șaman Doh zbura deasupra Apelor în tovărășia lebedelor, a măcăleandrilor scufundători și a altor păsări acvatică. Cum nu găsea nici un loc unde să se odihnească îl trimise pe măcăleandru să-i aducă pământ din fundul mării. La a treia scufundare, pasărea reuși să aducă un pic de lut în cioc, și Doh făcu o insulă.⁷⁸

Păsările, mai ales păsările acvatică, joacă un rol important în mitologiile Asiei centrale și septentrionale. Epifanii ale lui Dumnezeu, ale Demiurgului sau ale Strămoșului mitic, păsările apar „la origini“ și apariția lor este prevestirea unei creații sau a unei modificări a structurii Lumii, sau a întemeierii unui popor sau a unei dinastii. Într-un mit cosmogonic a cărui difuziune acoperă Siberia și Asia centrală, Lumea ia naștere dintr-un ou plutind pe Oceanul Primordial. Costumul șamanilor siberieni comportă un simbolism ornitomorf adesea destul de evident: în extaz, șamanul este capabil să zboare în aer sau să se scufunde în adâncurile submarine.⁷⁹ Cum vom vedea mai departe, vom regăsi păsările scufundătoare în cosmogoniile Americii de Nord; câteodată, chiar speciile de care vorbesc miturile nord-asiatice. Pe deasupra, tema scufundării cosmogonice aparține mitologiilor Indiei și Indoneziei, cu toate că nu este vorba despre păsări și despre animale amfibii. Această difuzare considerabilă pune probleme pe care le vom discuta mai departe. Dar numai în Eurasia scufundarea comportă un protagonist adversar al lui Dumnezeu, adică s-a dezvoltat într-un sens „dualist“. Este important să examinăm originea acestei dezvoltări.

Iran

Am văzut deja, primii savanți care s-au ocupat de mitul nostru i-au căutat originea pe terenul clasic al dualismului, Iran. Or, motivul scufundării cosmogonice nu este atestat în Iran. Dacă

⁷⁸ Uno Harva, *op. cit.*, pp. 103—104.

⁷⁹ Cf. M. Eliade, *Le chamanisme*, pp. 149 și urm. (ed. a II-a, pp. 136 și urm.).

este vorba de o creație iraniană, ea a trebuit deci să aibă loc în afara Iranului, într-un mediu sincretist. Ideile religioase și concepțiile cosmologice iraniene s-au propagat atît spre India de nord-vest și Tibet, cît și spre Asia centrală și Siberia. Toate aceste idei și credințe nu erau, de altfel, „dualiste“ (cf. Miturile, simbolurile și ritualurile relative la cultul lui Mithra, sau al Salvatorului-Cosmocrat, sau al „omului de lumină“ etc.). Am avut ocazia să semnalăm mai sus anumite influențe iraniene în mitologiile mongolilor și buriatilor (cf. și Khurbystan=Ohrmazd, la tătarii din Altai). Să încercăm să vedem dacă, cu toată absența temei scufundării cosmogonice, nu se regăsesc în Iran cel puțin cîteva dintre elementele sale constitutive.

Se pare că cel puțin două motive constitutive ale miturilor noastre sînt atestate în tradițiile iraniene care trec drept zurvaniste. Primul motiv amintește brusca inerție mintală a lui Dumnezeu din legendele balcanice. Conform unei indicații a lui Eznik, confirmată și de alte surse, Ohrmazd, după ce a creat Lumea, nu mai știa cum să facă Soarele și Luna. Ahriman, el, știa, și le spuse demonilor: Ohrmazd trebuia să se culce cu maică-sa ca să facă Soarele, și cu soră-sa ca să facă Luna. Un demon se grăbi să-i comunice rețeta lui Ohrmazd.⁸⁰ Nici un text zoroastrian nu menționează acest episod, cu toate că incestul a fost încurajat de sacerdoțiul zoroastrian, care îl justifica atribuindu-i-l lui Ohrmazd.⁸¹ Dar ceea ce interesează studiul nostru nu este incestul, ca mijloc de creație, ci tema incapacității Creatorului în desăvîrșirea operei sale și încurcătura în care se găsește obligîndu-l să apeleze la adversarul său, o Ființă demoniacă. Faptul că Eznik utilizează acest motiv în scopuri polemice nu-i compromite neapărat autenticitatea. Avem de-a face, probabil, cu o tradiție non-zoroastriană, puternic „folclorizată“.

⁸⁰ Eznik, *Contre les sectes*, cartea a II-a, cap. 8, text tradus în R. C. Zaehner, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford, 1955, pp. 438—439; cf. *ibid.*, pp. 435—436, un fragment din *Actes d'Anâhîdh*, în care mitul are această urmare: Ahriman amenința să dărîme Pămîntul cu ajutorul unei broaște care absorbise Apele. O ființă ahrimanică, musca, pișcînd broasca de nas, o obligă să dea afară Apele acumulate.

⁸¹ Cf. Zaehner, *Zurvan*, p. 151 și urm. Incestul „cosmogonic“ al lui Ohrmazd își are corespondentul într-o tradiție mandeiană; Zaehner, *ibid.*, pp. 152 și urm.

Al doilea motiv constitutiv al mitului nostru care se poate lega de o sursă iraniană este fraternitatea Dumnezeu (Crist)-Satan. Să ne aducem aminte miturile cereмише (în care Keremet este fratele lui Dumnezeu) și iacute (Satan, fratele mai mare); la fel și povestirea rusă în care Satan propune lui Dumnezeu să-i fie frate mai mare; varianta rusă din Tver, conform căreia nici Dumnezeu, nici Satan n-au fost creați; de asemenea variantele mordvine și țigănești care pun în evidență singurătatea lui Dumnezeu și dorința lui de-a avea un frate sau un tovarăș. Or, conform unei informații transmise de Euthymius Zigabenus, bogomilii credeau că Satanael era primul născut al lui Dumnezeu și Crist al doilea.⁸² Credința în egalitatea, adică în „consangvinitatea“ lui Crist și Satan, era împărtășită de ebioniți⁸³, ceea ce poate duce la supoziția că o asemenea concepție a putut circula într-un mediu iudeo-creștin. Ideea că Dumnezeu a stabilit, de la origine, un principiu bun și un principiu rău, abandonând timpul prezent Îngerului Tenebrelor, și rezervând timpul viitor Îngerului Adevărului, e deja familiară esenienilor⁸⁴; dar este vorba, fără îndoială, de o influență iraniană⁸⁵.

⁸² Euthymius Zigabenus, *Panoplia Dogmatica*, (*Patr. Graeca*, vol. 130), col. 1290. Ioan Exarcul, la începutul secolului al X-lea, cunoștea deja această tradiție (cf. Obolenski, *The Bogomils*, p. 122). Popularitatea sa în mediile bogomilice e confirmată de un anumit număr de apocrife și de texte literare ale sectei (Obolenski, p. 186).

⁸³ Epiphaniu, *Panarion*, XXX, 16.

⁸⁴ *Manuel de Discipline* (= *Le rouleau de la Règle*), III, 20; IV 16—20; cf. A. Dupont-Sommer, *Les Écrits esséniens découverts près de la mer Morte*, Paris, 1959, pp. 94, 96. R. P. Jean Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, I, Paris, 1958, p. 69, a apropiat deja aceste idei ale ebeniților de doctrina eseniană.

⁸⁵ A. Dupont-Sommer, *op. cit.*, p. 93, n. 2, și *Nouveaux aperçus sur les manuscrits de la mer Morte*, Paris, 1958, pp. 157—172. Cf. și H. Michaud, „Un mythe zervanite dans un des manuscrits de Qumrân“ (*Vetus Testamentum*, V, 1955, pp. 137—147); J. Duchesne — Guillemin, „Le zervanisme et les manuscrits de la mer Morte“ (*Indo-Iranian Journal*, I, 1957, pp. 96—99); id., *The Western Response to Zoroaster*, Oxford, 1958, pp. 49 și urm. Pentru influențele iraniene asupra iudaismului târziu, cf. G. Widengren, „Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte“, II (*Numen*, II, 1955, pp. 47—134), pp. 109 și urm.; id., „Quelques rapports entre Juifs et Iraniens à l'époque des Parthes“ (*Vetus Testamentum*, Suppliment, IV, Leiden, 1957, pp. 157—241); id., *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*, Köln și Opladen, 1960, spec. pp. 51 și urm., 62 și urm.

În ceea ce privește miturile noastre, întocmai ca și tradițiile bogomilice la care ne-am referit, se pot apropia de un mit zurvanit transmis, între alții, de Eznik și Theodor bar Kônai, explicînd nașterea lui Ahriman și a lui Ormuzd. Pe cînd nimic nu exista, Zurvan oferise timp de o mie de ani un sacrificiu cu scopul de a avea un fiu. Și cum se îndoise de eficacitatea sacrificiului său (Eznik: „Ce folos să aibă sacrificiul pe care-l ofer?“), el concepă doi fii: Ohrmazd, „în virtutea sacrificiului oferit“, și Ahriman, „în virtutea îndoielii de mai sus“. Zurvan hotărî să-l facă rege pe primul născut. Ohrmazd află gîndul tatălui său și-l revelă și lui Ahriman. Acesta sfîșie sînul mamei sale⁸⁶, și ieși. Dar cînd îi declară lui Zurvan că el era fiul lui, acesta replică: „Fiul meu e parfumat și luminos, iar tu ești întunecat și puți.“ Atunci se născu Ohrmazd „luminos și parfumat“, și Zurvan vru să-l consacre rege. Dar Ahriman îi aminti juruința sa să-l facă rege pe primul născut. Pentru a nu-și călca jurămîntul, Zurvan îi acordă regalitatea pentru 9000 de ani, după care va domni Ohrmazd. Atunci, continuă Eznik, Ohrmazd și Ahriman „se apucară să facă făpturi. Și tot ceea ce Ohrmazd crea era bun și drept, și tot ceea ce făcea Ahriman era rău și strîmb“⁸⁷. Să remarcăm că cei doi zei sînt creatori, cu toate că creația lui Ahriman este exclusiv rea. Or, această contribuție negativă la opera cosmogonică (munți, mlaștini, șerpi și animale primejdioase etc.) constituie un element esențial în versiunile mitului scufundării cosmogonice în care joacă un rol și Adversarul lui Dumnezeu.

„Prin săvîrșirea sacrificiului întreaga Creație a fost creată“ e scris în marele Bundahišn (III, 20; Zaehner, p. 336). Cum s-a mai

⁸⁶ Eznik a înțeles bine că Zurvan era hermafrodit. Dar alți autori vorbesc de o „mamă“ (Theodor bar Kônai, Yohanmân bar Penkayê) sau e „soția“ lui Zurvan (Theodor Abū Qurra), cf. Zaehner, *op. cit.*, pp. 63 și urm., 423, 428.

⁸⁷ A se vedea textele reproduse în Bidez-Cumont, *Les mages hellénisés*, Paris, 1938, vol. II, pp. 89—92, și în Zaehner, *op. cit.*, pp. 421 și urm., și discuția lor, *ibid.*, pp. 54 și urm. Acest mit a fost discutat recent de M. Molé, „Le problème zurvanite“ (*Journal asiatique*, t. CCXLVII, 1959, pp. 431—470), pp. 459 și urm., și de G. Widengren, „Das Prinzip des Bösen in den Östlichen Religion“ (în *Das Böse, Studien aus dem C. G. Jung-Institut*, Band XIII, Zürich, 1961, pp. 25—61), pp. 45 și urm.

remarcat⁸⁸, sacrificiul lui Zurvan este comparabil celui al lui Prājapati din textele brahmanice și fără îndoială — cu consecințele sale dezastruoase — constituie o eroare rituală. Răul este rezultatul unui accident tehnic, al unei inadvertențe a celui divin care oficiază sacrificiul. Cel Rău nu dispune de un statut ontologic propriu: el depinde de autorul său involuntar, care-i limitează dinainte termenul existenței sale. Autori târzii (Šahristānī, Murtazā, Rāzī, Mas'ūdī) menționează și ei opiniile zurvaniților și ale altor sectari, care au încercat să-l explice pe Ahriman, fie ca derivat dintr-un gând rău al lui Dumnezeu (Zurvan), fie afirmînd că dintotdeauna a existat ceva rău în Dumnezeu.⁸⁹ Zurvan ar fi „totalitatea divină” prin excelență, *coincidentia oppositorum*, al cărui androginism nu este decît unul dintre aspectele sale.

Nu este vorba acum de a aborda aici problema considerabilă a raporturilor între ideile așa-zis „zurvanite” și mazdeism. Ar fi important de știut dacă iranizanții sînt de acord că „în Gāthās nu se respinge *apriori* ideea că Spiritul Binelui și al Răului ar putea avea aceeași origine” (Molé, p. 460). Dar pentru discuția noastră este important să amintim: 1) consangvinitatea reprezentanților Binelui și Răului constituie o temă atestată și în altă parte și mai ales în folclorul religios creștin⁹⁰, și 2) această concepție are o „preistorie” atestată atît în speculațiile indiene asupra consangvinității *devas-asuras* cît și în credințele mai arhaice asupra bi-unității divine⁹¹. Vom măsura mai târziu importanța acestor credințe pentru înțelegerea mitului nostru.

⁸⁸ G. Widengren, *Religionens värld* (ed. a II-a, Stockholm, 1953), p. 71; id., „Das Prinzip des Bösen”, pp. 46 și urm.

⁸⁹ A se vedea textele în Zaehner, *Zurvan*, pp. 433 și urm., 443, 451; cf. și U. Bianchi, *Zamān i Ohrmazd*, Torino, 1958, pp. 157 și urm.; M. Molé, *op. cit.*, pp. 462 și urm.

⁹⁰ Cf. de exemplu, ciclul de legende cristalizate în jurul luptei între un Sfînt și sora sa, o diavoliță, care fură și ucide copiii. A se vedea M. Eliade, „Note de demonologie” (*Zalmoxis*, I, 1938, pp. 197—203).

⁹¹ Cf. M. Eliade, „La coincidentia oppositorum et le mystère de la totalité” (*Eranos-Jahrbuch*, XXVII, Zürich, 1959, pp. 195—236), reprodus în volumul *Mephistophélès et l'Androgyne*, Gallimard, 1961, pp. 95—154.

Bilanțul paralelelor iraniene discernabile în miturile noastre cosmogonice se prezintă după cum urmează: 1) concepția zurvanită a fraternității Ohrmazd-Ahriman se regăsește în versiunile care pun în evidență consagvinitatea sau prietenia între Dumnezeu (Crist) și Diavol; un mare număr din aceste versiuni sînt atestate în Asia centrală și septentrională (a se vedea mai sus pp. 97, 103) ceea ce pare a exclude o origine bogomilică; 2) incapacitatea lui Ohrmazd de a crea Soarele și Luna amintește inerția mintală postcosmogonică a lui Dumnezeu în anumite legende balcanice. Dar în cîteva variante rusești, central-asiatice și siberiene, știința Diavolului este încă și mai considerabilă: el știe unde se află materialul necesar Creației (cf. mai sus legendele bieloruse, legendele vogule, altai-kizi, buriate, iacute). Acest motiv mitic nu pare să provină dintr-un model iranian.

Se poate lua în condiserare și a treia paralelă: motivul contractului între Dumnezeu și Satan. Am citat mai sus (p. 85, n. 13) o legendă bulgară în care Satan se naște din umbra lui Dumnezeu (de altfel la ordinul lui) și-i propune să împartă cu el Universul. Šahristānī cunoaște o tradiție după care Diavolul obține de la Ohrmazd dreptul de a face rău și pecetluiesc acest contract în fața a doi martori.⁹² Nu este neapărat vorba de o idee zurvanită. Noțiunea unui contract între Ohrmazd și Ahriman este deja implicită în aranjamentul privind cei 9000 de ani dăruți domniei lui Ahriman.⁹³

Ce concluzie se poate trage în acest punct al cercetării? Cele două sau trei motive pe care le-am examinat se pot lega de tradițiile iraniene sincretiste, probabil de origine „zurvanită”. În anumite variante ale mitului nostru, figura Diavolului amintește pe cea a Prințului acestei lumi din speculațiile gnostico-manicheiene. E posibil ca influențele iraniene să fi contribuit la elaborarea aspectului actual al mitului nostru. Dar este de asemenea probabil că de mai multe ori aceste influențe n-au făcut decît să

⁹² Text în Zaehner, *op. cit.*, p. 434. A se vedea *ibid.*, p. 451, un pasaj din Mur-tazā Rāzi, în care se zice că Yazdān (Dumnezeu) și Ahriman făcînd pace au încredințat săbiile lor Lunii. Cel care avea să rupă contractul înainte de timpul fixat trebuia să fie ucis cu propria lui sabie.

⁹³ A se vedea și U. Bianchi, *Zamān i Ohrmazd*, pp. 95 și urm.

accentueze și să lărgască în sens dualist o concepție religioasă existentă, în care antagonismul și tensiunea între Figurile polare jucau un rol esențial. Vom reveni asupra acestei probleme când ne vom strădui să ne reprezentăm cum scenariul original al scufundării cosmogonice a fost transformat în mit așa cum l-am studiat, articulat în jurul celor două Ființe supranaturale antagoniste. Dar trebuie mai întâi să prezentăm câteva variante înregistrate în afara ariei „dualiste“.

Cosmogonii nord-americeane

Dähnhardt semnalase deja un anumit număr de mituri americane.⁹⁴ Un exemplu tipic este furnizat de mitul mandan. Înainte de a exista pământul, Stăpînul Vieții creă primul om. Acesta întâlnește un măcăleandru sau o rață, și-i zise: „Tu te scufunzi atît de bine, scufundă-te dar în adîncuri și adu-mi un pic de pămînt.“ Omul îl răspîndi pe Ape, pronunță o formulă și creă Pămîntul.⁹⁵ În general, totuși Creatorul sau o Ființă divină sînt cei care trimit diferite animale să se scufunde.

Mitul este răspîndit într-o mare parte a Americii de Nord⁹⁶, mai ales în regiunile forestiere din nord și din est, la algonkini, la athapascani și la irochezi. El este de asemenea frecvent în Plaines, pînă la populațiile Shoshoni, Arapaho și Iowa. Este necunoscut la eschimoși și la majoritatea triburilor de pe coasta de nord-vest. (A fost totuși întâlnit la un trib Kwakiutl, în insula Vancouver, și la un trib Chinook din Oregon, kaplameții.) În California, motivul se întâlnește în tradițiile mai multor populații: Wintu, Maidu, Miwok, Yokut, Mono și Salina. În regiunea Pueblos și la sud de Prairies, mitul este necunoscut.⁹⁷ Dähnhardt

⁹⁴ O. Dähnhardt, *Natursagen*, I, pp. 75—88.

⁹⁵ Maximilian, Prinz zu Wied, *Reise in das Innere von Nordamerika*, Coblenz, 1839—1841, II, p. 152, citat de Dähnhardt, p. 75.

⁹⁶ Cf. James Teit, „Kaska Tales“ (*Journal of American Folklore*, XXX, 1917, pp. 427—473), pp. 427 și urm.; Gladys A. Reichard, „Literary Types and Dissemination of Myths“ (*ibid.*, XXXIV, 1921, pp. 269—307), pp. 269; Stith Thompson, *Tales of The North American Indians*, Cambridge, Mass., 1929, p. 279, n. 30.

⁹⁷ Cf. Gudmund Hatt, *Asiatic influence in American Folklore* (København, 1949), pp. 14—15.

și, după el, Uno Harva au crezut că recunosc scufundarea cosmogonică în miturile a două triburi din Brazilia meridională, Kaingang și Are, dar este vorba în realitate de miturile potopului.⁹⁸

Animalele scufundătoare sînt păsări⁹⁹, și mai ales rața scufundătoare¹⁰⁰, în două cazuri (Yocut, Wintu) găina de apă¹⁰¹, rața cu capul roșu (asociată cu broasca țestoasă la Arapaho septentrionali)¹⁰², dar, de asemenea, în mare număr, patrupede înotătoare¹⁰³, crustacee (Yuchi)¹⁰⁴, insecte (Cerokee)¹⁰⁵ și pești (un mit irochez)¹⁰⁶. În unele cazuri, ca în mitul cosmogonic al tribului Arapaho, care face parte din dansul Soarelui, Ființa supremă și Strămoșul, transformați amîndoi în rațe, se scufundă împreună.¹⁰⁷

⁹⁸ Dähnhardt, *op. cit.*, I, p. 87; Harva, *op. cit.*, p. 107. Cf. G. Hatt, *op. cit.*, p. 15, n. 1, care citează și această concluzie a lui P. Ehrenreich: „Die in Nordamerika so gewöhnliche Vorstellung von einem Urwasser, aus dem die Erde durch Tiere herausgefischt wird, scheint in Südamerika zu fehlen“ (Imaginea unei Ape Primordiale din care animalele pescuiesc Pămîntul, atît de obișnuită în America de Nord, pare să lipsească în America de Sud) (*Die Mythen und Legenden der Südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Welt*, Berlin, 1905, p. 29). Să adăugăm totuși că și în America de Nord scufundarea cosmogonică face parte adesea din miturile potopului. Contaminația celor două motive este frecventă mai ales la triburile algonkine; cf. cîteva exemple în H. B. Alexander, *North American Mithology* (= *The Mythology of All Races*, vol. X, Boston, 1916), pp. 42 și urm.; Sir James George Frazer, *Folk-lore in the Old Testament*, Londra, 1919, I, pp. 295 și urm. Există evident o similitudine de structură între miturile diluviene și cosmogoniile acvatice; potopul restaurează Haosul de dinaintea creației; cuplul de supraviețuitori care, după mai multe peripeții, regăsește pămîntul este omologabil Primului Cuplu.

⁹⁹ Cîteva indicații bibliografice în Hatt, p. 14, n. 3.

¹⁰⁰ A se vedea exemplele citate de W. Schmidt, în *Ursprung d. Gottesidee*, vol. II, p. 262 (Miwok), 274 (Yokut, cf. și vol. V, p. 301), 288 și urm. (Salina), 423 (Lenape), 673 și urm. (Atsina), 685 și urm. (Arapaho), 759 (Ceien).

¹⁰¹ Exemplele citate în W. Schmidt, vol. II, p. 278; V, p. 207.

¹⁰² Cf. W. Schmidt, vol. II, p. 688.

¹⁰³ Cf. Hatt, p. 14, n. 3.

¹⁰⁴ Hatt, p. 14, n. 4.

¹⁰⁵ *Ibid.*, n. 5 citînd pe James Mooney, *Mith of the Cherokee*, Washington, 1900, p. 239.

¹⁰⁶ Dähnhardt, *Natursagen*, I, P. 85.

¹⁰⁷ Se va găsi analiza acestui mit în W. Schmidt, vol. II, pp. 700, 715 și urm.

O caracteristică comună a tuturor acestor mituri este că nu conțin nici conflict, nici opoziție între animalele scufundătoare și personajul care creează Pământul.¹⁰⁸ Este cu atât mai surprinzător cu cât America de Nord constituie o zonă unde s-au dezvoltat diverse concepții „dualiste”.¹⁰⁹ Mai mult încă: elementul dualist se întâlnește chiar în anumite mituri cosmogonice. Să ne amintim tema centrală a cosmogoniilor californiene, centrate pe conflictul între Creator și Coiot. Creatorul vrea să facă lumea paradisiacă și omul nemuritor; Coiot introduce moartea și ruinează pământul dând naștere munților, distrugând hrana etc. Dar Coiot nu joacă nici un rol în scufundarea cosmogonică.¹¹⁰ Cum vom vedea curînd, absența caracterului dualist constituie un element decisiv pentru cronologia formelor acestui mit.

¹⁰⁸ W. Schmidt observă că, spre deosebire de miturile nord-asiatice, miturile nord-americane scot în relief extrema adîncime a oceanului (cf. *Ursprung*, vol. VI, pp. 40—41). Scufundarea durează uneori șase ani (ca într-un mit al tribului Maidu din nord-vest; cf. *Ursprung*, II, p. 110), și se povestesc cu multe detalii peripețiile submarine; cf. miturile triburilor Yokut (*Ursprung*, II, pp. 273 și urm.), Salina (*ibid.*, pp. 288 și urm.), Picioare-negre (*ibid.*, p. 665), Burtă-mare (p. 674), Arapaho (pp. 685, 688, 692 și urm., 887), Ceien (759). Dar a se vedea și miturile samoiezilor (*Ursprung*, III, p. 352) și vogulilor (Feldman, *op. cit.*, p. 381).

¹⁰⁹ Cîteva din aceste concepții sînt discutate de U. Bianchi, *Il dualismo religioso*, pp. 69 și urm.

¹¹⁰ Dähnhardt compară un mit destul de răspîndit printre algonkini și irochezi (gemenii se ceartă în burta mamei lor și unul din ei iese printr-o coastă) cu tradiția iraniană a certei prenatale între Ohrmazd și Ahriman și conchide originea iraniană a mitului nord-american. (*Natursagen*, I, pp. 10—11, 79). Concluzia nu se impune: distanța între Iran și regiunea forestieră orientală a Americii de Nord este considerabilă, și nu găsim mitul nicăieri între aceste două puncte (cf. și G. Hatt, *op. cit.*, p. 22). Ca o paralelă a legendei ȝiganilor din Transilvania (a se vedea mai sus p. 82), în care bastonul aruncat de Dumnezeu în apă se transformă în copac și din trunchiul copacului iese Diavolul, W. Schmidt citează acest mit al populației Wawenock (algonkini din nord-vest): Eroul civilizator Gluskabe s-a făcut pe el însuși dintr-o bucată de pămînt rămasă după ce Creatorul făcuse primii oameni (a se vedea *Ursprung*, vol. VI, pp. 39—40). Cf. și mitul koryak asupra originii Corbului, făcut din praful produs de ascuțirea cuțitului Ființei supreme (*ibid.*, vol. III, p. 403). Ideea subiacentă este aceeași: substanța produsă sau utilizată de Dumnezeu pentru opera sa creatoare este susceptibilă de a da naștere unor Ființe care se ridică mai tîrziu împotriva Creației și chiar a Creatorului.

India ariană

În India mitul scufundării cosmogonice s-a dezvoltat într-un cu totul alt sens. Animalul scufundător este un mistreț: el coboară în fundul Apelor și ridică Pămîntul. Dar identitatea acestui mistreț cosmogonic a fost interpretată diferit în decursul timpului. Taittirīya Saṃhitā (VII, 1, 5, 11 și urm.) prezintă imaginea exemplară a Apelor primordiale și a lui Prajāpati, mișcîndu-se ca vîntul deasupra valurilor. El vede Pămîntul și, transformîndu-se în mistreț, coboară în adîncuri și-l ridică. Taittirīya Brāhmaṇa (I, 1, 3, 5 și urm.) dă mai multe precizări: la început pe cînd nu existau decît Apele, Prajāpati văzu o frunză de lotus și se gîndi că există ceva pe care ea se sprijină. El luă forma unui mistreț, se scufundă și găsi pămînt. Rupînd o bucată reveni la suprafață și-l întinse pe frunza de lotus. Satapatha Brāhmaṇa (XVI, 1, 2, 11) adaugă acest detaliu important, că un mistreț numit Emūṣa ridică Pămîntul.

Or, mistrețul Emūṣa este deja atestat în *Rig-Veda* (I, 61, 7; VIII, 77, 10) unde este însărcinat să păzească, de cealaltă parte a muntelui, o sută de bivoli și o farfurie de orez. Indra strunește cu arcul său o săgeată care străpunge muntele și omoară mistrețul. Numele *emūṣa* nu este desigur arian ci, urmîndu-l pe Kuiper, austro-asiatic. Kuiper a arătat că mitul se află exclusiv în imnurile familiei Kāṇva.¹¹¹ Acest nume nu este arian, și Hillebrandt credea că familia Kāṇva nu aparținea elitei familiilor sacerdotale vedice.¹¹² Probabil această familie cunoaște mai puțin tradițiile ariene¹¹³, dar avea acces în schimb la bogăția mitologică preariană, munda ori proto-munda.

Kuiper crede că mistrețul mitului cosmogonic nu avea nimic de-a face, la origini, cu *emūṣa* rigvedic.¹¹⁴ Nu împărtășim această

¹¹¹ F. J. Kuiper, „An Austro-Asiatic Myth in the Rig-Veda“ (*Mededelingen der koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen*, Amsterdam, n. ser., XIII, 7, 1950, pp. 163—182), p. 173.

¹¹² Cf. Alfred Hillebrandt, *Vedische Mythologie* (ed. a II-a, Breslau, 1927—1929), vol. II, pp. 58, n. 3, 256, 426, n. 2.

¹¹³ Cf. F. B. J. Kuiper, *op. cit.*, p. 179.

¹¹⁴ *Ibid.*, pp. 177 și urm. Despre mitul mistrețului, cf. și Macdonell, in *Journal of Royal Asiatic Society*, XXVIII, 1895, pp. 178—189; Jarl Charpentier, *Kleine Beiträge zur indo-iranischen Mythologie*, Uppsala, 1911, pp. 49 și urm.

opinie. Gonda a adus argumente convingătoare în favoarea identității mistrețului *enūṣa* în cele două complexe mitice.¹¹⁵ Se poate deci presupune că avem de-a face cu un mit comportând scufundarea cosmogonică, deja cunoscută de populațiile austro-asiatice și care a fost asimilat și dezvoltat de brahmanism. Căci așa cum am văzut, în textele brahmanice, Prajāpati este cel care se transformă în mistreț cu scopul de a ridica Pământul din fundul Apelor primordiale. În *Rāmāyaṇa* (II, 110, 3), acest rol îi revine lui Brahmā. Dar în *Viṣṇu Purāṇa* (I, 4, I și urm.), coalescența între Brahmā și Viṣṇu este deja perfectă: Brahmā-Viṣṇu, sub forma unui mistreț, coboară în fundul oceanului și ridică Pământul. În *Bhāgavata Purāṇa* (I, 3, 7), mistrețul este un *avatāra* al lui Viṣṇu.¹¹⁶

Faptul că un Mare Dumnezeu este cel care se scufundă sub forma unui animal subliniază arhaismul mitului (într-adevăr, nu se găsește acest motiv la popoarele de păstori din Asia centrală). Pe de altă parte, trebuie adăugat că în majoritatea versiunilor indiene nu este vorba despre Creația originară, ci despre recrearea Lumii după „o mare disoluție“. Dintr-un anumit punct de vedere se pot compara aceste repetiții ale creației cu miturile diluviene. Dar cum am mai remarcat (mai sus, p. 121, n. 98) există o similitudine de structură între cosmogoniile acvatice și miturile diluviene. Pentru gândirea indiană, căreia îi repugnă ideea unui început absolut în timp, și care a elaborat în termeni halucinanți doctrina ciclurilor cosmice, cosmogonia s-a confundat în cele din urmă cu fiecare reînceput al Lumii.

Varāha-avatāra s-a bucurat de o mare popularitate în hinduism. El a fost uneori considerat ca cea mai perfectă incarnare a lui Viṣṇu și n-a încetat să solicite atenția artiștilor indieni.¹¹⁷ Dat fiind

¹¹⁵ J. Gonda, *Aspects of early Viṣṇuism*, Utrecht, 1954, pp. 139 și urm. E sigur că mistrețul joacă un rol important în complexul cultural al societăților agricole arhaice; cf. Gonda, *ibid.*, pp. 141 și urm.

¹¹⁶ Într-o versiune din Ceylon, Rāhu, demonul care provoacă eclipsele, i-a cerut lui Viṣṇu să așeze o sămânță de lotus pe valuri. Când sămânța a crescut, Rāhu coboară pe tulpina lui. Apa era așa de adâncă că i-au trebuit patru zile pentru a reveni la suprafață. (Cf. H. Parker, *Village Folk-Tales of Ceylon*, I—III, Londra, 1916—1919, vol. I, pp. 47 și urm.) Dar este probabil o confuzie între demonul Rāhu și mistrețul Rāghu; cf. W. Ruben, *Ueber die Literatur der vorarischen Stämme Indiens* (Deutsche Akad. d. Wissenschaften, Berlin, Institut für Orientalforsch., Veröff., 15, 1952), pp. 51 și urm.

¹¹⁷ Cf. J. Gonda, *op. cit.*, p. 140, n. 66.

că anumite concepții și practici religioase care au înflorit în hinduism par a-și avea rădăcinile în substratul prearian, popularitatea lui *varāha-avatāra* s-ar putea explica prin originea sa preariană.

India preariană și Asia de sud-est

Într-adevăr, mitul scufundării cosmogonice este atestat la mai multe populații aborigene, mai ales la triburile munda.¹¹⁸ Iată cum îl povestesc populațiile Bihor din Chota Nagypur: Spiritul suprem, Singbonga, care se afla în lumea inferioară, se ridică la suprafața Apelor pe tulpina crestată a unui lotus. Se așează pe floarea de lotus și ordonă broaștei țestoase să-i aducă de la fund un pic de lut. Broască se execută, dar când să urce la suprafață, lutul s-a muiat. Singbonga porunci atunci crabului să se scufunde. Acesta luă lut între labe, dar, ca și broasca, îl pierdu la întoarcere. În cele din urmă Singbonga trimise lipitoarea; ea înghiți un pic de lut și-l depuse în mîna Spiritului suprem, care făcu Pămîntul.¹¹⁹ Se întîlnește un mit asemănător la santali: Marang Buru trimite să se scufunde peștele, crabul și lipitoarea.¹²⁰ Populațiile munda îl povestesc aproape în aceiași termeni.¹²¹ Mitul

¹¹⁸ Vom găsi un tablou sinoptic al variantelor mitului în Asia centrală și septentrională, India și Indonezia, în L. Walk, „Die Verbreitung des Tauchmotif in der Urmeerschöpfungs- (und Sintflut-) Sagen“ (*Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien*, LXIII, 1933, pp. 60—76). Cf. și R. H. Lowie, „Zur Verbreitung der Flutsagen“ (*Anthropos*, XXI, 1926, pp. 615—616). Variantele indiene sînt înregistrate în Stith Thompson și Jonas Balys, *Motif and Type Index of the Oral Tales of India*, Bloomington, Indiana, 1958, pp. 15—16.

¹¹⁹ Rai Bahadur Sarat Chandra Roy, *The Bihors, a little known jungle-tribe of Chota Nagpur*, Ranchi, 1925, pp. 398—400; G. Hatt, *op. cit.*, p. 25.

¹²⁰ Sarat Chandra Mitra, „Schöpfungsmythe der Bihar und ihre Parallele bei den Santal und in Nordamerika“ (*Anthropos*, XXVI, 1931), p. 599. Cf. o altă variantă, în Adolf Bastian, *Völkerstämme am Brahmaputra*, Berlin, 1883, p. 125, reproducă de Alfred Kühn, *Berichte über den Weltanfang bei den Indochinesen und ihren Nachbarvölkern*, Leipzig, 1935, pp. 24—25.

¹²¹ W. Schmidt, *Das Mutterrecht*, Wien-Mödling, 1955, p. 40. W. Schmidt (*ibid.*) citează și variantele gond, agori și bondo. Verrier Elwin, *The Baiga*, Londra, 1934, pp. 308—311, dă o lungă versiune a mitului la tribul Baiga, unde scufundarea este executată de cioară (fiica Creatorului, Bhagavan) și de viermele de pămînt.

pare să fie cunoscut și de Savara (= Saora, trib munda): Lumea fusese scufundată și totul fusese distrus, cu excepția unui cuplu care se salvă într-o tigră. Soarele lui Kittung (Creatorul) aduse pământ din fundul Oceanului și Kittung îl răspîndi pe ape.¹²²

Mitul se regăsește la cîteva populații din Assam: Garo, Singpho, Sema Naga etc. Iată versiunea garo: zeul Tattara-Rabuga, hotărînd să facă Pămîntul, ceru zeiței Nosta-Nōpantu să-i îndeplinească dorința. Zeița trimise un crab mare, dar apa era prea adîncă și crabul se întoarse din drum. Nosta-Nōpantu ceru atunci unui crab mic să se scufunde la rîndul său. Dar crabului cel mic îi fu frică și se întoarse repede la suprafață. În cele din urmă ea trimise un scarabeu, Chiching Barching, și acesta aduse un pic de argilă cu care Nosta-Nōpantu făcu Pămîntul.¹²³ Cei din tribul Singpho povestesc că zeii Mutum și Muta coborîră din Cer și luară un pumn de pământ de sub Ape, cu care făcură Lumea.¹²⁴ Kacharii (Sema Naga) vorbesc despre crabii care aduc lutul necesar Creatorului.¹²⁵ La populația Shans din Birmania, furnicile sînt cele care se scufundă.¹²⁶

Dintre populațiile negritos Semang din peninsula malaeză, triburile Menik Kaien și Kintak Bong cred că Pămîntul a fost adus din adîncurile marine, sub formă de praf, de către scarabeul Taheum. Ursul Kapaw îl presă cu laba, altfel pămîntul ar fi continuat să crească pînă la Cer.¹²⁷ În această variantă, insecta nu pare să fi fost trimisă de vreo divinitate, ci se scufundă din proprie inițiativă. Un mit similar a fost descoperit la populația Kenta din peninsula malaeză: la început nu erau decît Apele. Ființa supremă, locuia în cer; pe lîngă el se afla Soarele. Din fundul

¹²² Verrier Elwin, *The Religion of an Indian Tribe*, Oxford, 1955, pp. 86—87.

¹²³ A. Playfair, *The Garos*, Londra, 1909, pp. 82 și urm.; cf. și R. Lowie, *op. cit.*, pp. 615—616; G. Hatt, *op. cit.*, p. 25; A. Kühn, *op. cit.*, p. 24.

¹²⁴ A. Kühn, *op. cit.*, p. 23 (Nr. 25).

¹²⁵ J. H. Hutton, *The Sema Nagas*, Londra, 1921, p. 380, n. 1; A. Kühn, pp. 24—25 (Nr. 26).

¹²⁶ L. Walk, *op. cit.*, pp. 65, 74.

¹²⁷ Ivor H. N. Evans, *Studies in religion, Folk-lore and Custom in British North Borneo and the Malay Peninsula*, Cambridge, 1923, p. 154; id., *The Negritos of Malaya*, Cambridge, 1927, pp. 159—160; G. Hatt, p. 31; A. Kühn, p. 25 (Nr. 31); cf. și W. Schmidt, *Ursprung*, III, pp. 158 și urm., 167; VI, p. 233.

Apelor, Tahoba (un scarabeu) îi aduse un bulgăraș de pământ. Acesta începu curînd să crească în așa măsură că, după cum se arăta, dacă ursul nu l-ar fi apăsât, n-ar mai fi fost decît munți și nici o cîmpie.¹²⁸

Scufundarea cosmogonică nu este cunoscută decît saporadic în Indonezia și Micronezia. Populația Dayac din nord-vestul insulei Borneo vorbește de două Spirite Creatoare care coboară în Marea primitivă sub formă de păsări și aduc două bucăți de pământ de mărimea unui ou de găină. Una din păsări face din oul ei Cerul, cealaltă Pămîntul. Dar Pămîntul e prea întins și cele două Spirite sînt obligate să-l comprime, dînd astfel naștere munților.¹²⁹ Acest ultim detaliu amintește cîteva variante balcanice. Dar mitul trădează o contaminație cu o temă diferită: aceea a oului cosmogonic.

În tradițiile populației Toba-Batak din Sumatra, o tînără fată coboară din cer, trimite o rîndunică să-i aducă lut și din el frămîntă Pămîntul.¹³⁰ Conform unei alte variante, o rîndunică și un scarabeu mare aduc din cer un pumn de pământ.¹³¹ Această ultimă formă este caracteristică: într-adevăr, originea celestă a Pămîntului constituie motivul dominant al cosmogoniilor indoneziană și microneziană.

În Melanezia, scufundarea cosmogonică nu este cunoscută decît în New-Britain, printre triburile de coastă ale peninsulei Gazelle. Eroii civilizatori, frații To-Kabinana și To-Karvuvu, sînt cei care au pescuit Pămîntul din adîncurile marine. Aceeași istorie

¹²⁸ P. Schebesta, *Bei den Urwaldzwerge von Malaya*, Leipzig, 1927, pp. 212—213, 242. A. Kühn, p. 25 (Nr. 34); G. Hatt, p. 31. Creșterea vertiginoasă a Pămîntului este, ne aducem aminte, una din notele caracteristice ale variantelor sud-est europene și central-asiatice. Tradițiile cosmogonice chineze cunosc „pămînturile vii”: acestea sînt „pămînturi care cresc din ele-însele”; cf. H. Maspero, „Legendes mythologiques dans le Chou King” (*Journal asiatique*, 1924, pp. 1—100), p. 47, n. 1.

¹²⁹ W. Schmidt, *Grundlinien einer Vergleichung der Religion und Mythologie der austronesischen Völker*, Viena, 1910, p. 7; G. Hatt, *op. cit.*, p. 32.

¹³⁰ A. Kühn, *op. cit.*, p. 27, citînd pe A. Bastian, *Die Denkschöpfung umgebender Welt aus Kosmogonischen Vorstellungen in Cultur und Unkultur*, Berlin, 1896, pp. 11—12.

¹³¹ A. Kühn, *op. cit.*, p. 26 (Nr. 36), după J. Warneck, *Studien über die Literatur der Toba-Batak*, Berlin, 1899, pp. 123—124.

circulă, mai bogată, în regiunea meridională a Noilor Hebride.¹³² În Micronezia, motivul scufundării cosmogonice suferă un proces de eroziune și de contaminare cu alte motive mitice și în cele din urmă dispare.¹³³

În rezumat, în timp ce în tradițiile hinduiste un Mare Zeu se scufundă sub formă de mistreț, la populațiile aborigene din India, Assam și peninsula malaeză scufundarea este poruncită de o Ființă Creatoare și efectuată de animale amfibii. În mod excepțional (într-o versiune semangă), animalele scufundătoare sînt instruite de o Ființă Creatoare. Se scufundă de trei ori, ca păsările din anumite variante siberiene sau ca Diavolul din legendele sud-est europene.¹³⁴

¹³² Ronald B. Dixon, *Oceanic Mythology* (= *The Mythology of all Races*, vol. IX, Boston, 1916), p. 105. În arhipelagul Pintados aparținînd insulelor Filipine un vultur marin aduce lut din fundul mării; cf. L. Walk, *op. cit.*, pp. 65, 74. Walk mai citează și o legendă a populației din Gilbert Islands în legătură cu originea insulei Samoa, dar motivul scufundării aproape a dispărut. Na Arean (Domnul Păianjen) își cheamă frații, pe Val și pe Polyp, și le strigă: „Polyp, du-te și amestecă nisipul cu pietrele! Val, spală nisipul și pietrele și adună-le!” (Walk, pp. 63, 65, 74). O serie întreagă de mituri oceanice vorbesc de un pește uriaș adus din fundul oceanului și tăiat cu cuțitele; acesta este motivul pentru care insulele sînt zbîrlite și bolovănite, traversate de munți. (Dixon, *op. cit.*, pp. 43 și urm.) În Noua Zeelandă și Hawaii, protagonist al pescuitului Pămîntului sub formă de pește uriaș este Maui; cf. textele și comentariile în Katharine Luomala, *Maui-of-a-thousand-Tricks: His Oceanic and European Biographers*, Honolulu, 1949, pp. 45—47, și s. v. *earth-fishing*.

¹³³ Se găsește într-o formă mai săracă la anumite triburi din Australia de nord-vest; demiurgul Wóloro își afundă mîna în Ocean și scoate un pic de pămînt; cf. H. Petri, *Sterbende Welt in Nordwest Australien*, Brunswick, 1954, p. 105.

¹³⁴ Seria celor două încercări infructuoase urmate de o a treia, încununată de succes, se regăsește și în alte tipuri de mituri ale creației. Astfel la Tai și la Chinezi se povestește că, lumea fiind acoperită de apă, Domnul din Cer trimise pe rînd trei eroi ca să așeze Pămîntul și să-l facă bun de locuit; cf. Henri Maspero, *Les religions chinoises*, Paris, 1950, pp. 189 și urm. (Esențialul se găsește deja în articolul din 1924, *Legendes mythologiques dans le Chou-King*.) Conform unei tradiții musulmane, transmisă de Tabarî, Allah trimisese pe îngerul Gabriel pe Pămînt ca să aducă un pumn de praf necesar Creării omului. Dar urmînd sfatul insidios al Diavolului (= Iblîs), Pămîntul refuză. Al doilea mesager, Mihail, nu avu mai mult succes. Dar al treilea, 'Azrâ'il, trecu peste refuzul Pămîntului și aduse praful cerut de Dumnezeu. Drept recompensă, Allah îl numi pe 'Azrâ'il Îngerul Morții: el este cel care ia în stăpînire sufletele celor morți; cf. Tabarî, *Annales*; ed. Goeje, I, 87; citat de H. Schwarzbaum, „The overcrowded earth” (*Numen*, IV, 1957, pp. 59—74), p. 64.

Singurele cazuri în care nu este vorba de animale amfibii ci de păsări aparțin unei alte arii geografice și culturale (cf. legenda dayakă asupra celor două Spirite Creatoare care se scufundă sub formă de păsări, și, la Toba-Batak, rîndunica trimisă de tînăra fată celestă).

Originea și difuziunea mitului

Problema originii și difuziunii acestui mit i-a pasionat pe cercetători. Dähnhardt credea într-o origine iraniana (*op. cit.*, pp. 14 și urm.). Dar s-a văzut că mitul nu este atestat în Iran. Uno Harva se gîdea la India, unde se găsesc cele mai vechi documente scrise, raportîndu-se clar la scufundarea cosmogonică.¹³⁵ Cei doi savanți explicau versiunile nord-americane prin difuziunea mitului asiatic sub forma lui „dualistă”; în consecință, difuzarea ar fi trebuit să se producă destul de recent (poate în timpul Evului Mediu). Dar această explicație întîmpină greutăți de netrecut. Căci, pe de o parte, mitul american al scufundării cosmogonice nu comportă niciodată elementul dualist, atît de caracteristic variantelor sud-est europene și central-asiatice. Cum se explică faptul că, trecînd prin Asia septentrională în America de Nord, mitul și-a pierdut exact elementul care, *a priori*, ar fi trebuit să intereseze în cel mai înalt grad populațiile pasionate de problema „dualistă” și, în mod deosebit, de antagonismul între Creator și Coiot. Pe de altă parte, mitul se întîlnește la etniile arhaice (Yuki, Maidu etc.) la care lipsesc în întregime influențele asiatice recente.¹³⁶

Acceptînd și el originea asiatică a versiunilor nord-americane, Wilhelm Schmidt a propus o cronologie foarte diferită. Pentru savantul autor al lucrării *Ursprung der Gottesidee*, difuziunea a

¹³⁵ Cf. *Die religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, p. 108; id. [= Uno Holmberg], *Finno-Ugric, Siberian Mythology* [= *The Mythology of All Races*, vol. IV. Boston, 1927], pp. 328, 331.

¹³⁶ Într-un articol recent, Earl W. Count acceptă în mare ipoteza lui Dähnhardt-Harva asupra originii recente a miturilor nord-americane: „The Earth-Diver and the Rival Twins: A Clue to time correlations in North-Eurasian and North American Mythology” (*Selected Papers of the XXIXth International Congress of Americanists*, edited by Sol Tax, vol. III, Chicago, 1952, pp. 55—62).

trebuie să se efectueze într-o epocă foarte îndepărtă, și aceasta din următorul motiv: anumite etnii nord-americane, care posedă mitul scufundării cosmogonice, reprezintă o *Urkultur* (adică o cultură de vânători nomazi), în timp ce în Asia centrală și septentrională, mitul face parte integrantă din tradițiile religioase ale popoarelor de păstori care aparțin unei culturi mai tinere (*Primärkultur*). Dat fiind că domesticirea era necunoscută în America de Nord, mitul a trebuit să vină cu primele valuri de populații nord-asiatice, care nu cunoșteau domesticirea. Aceste populații aflate încă la stadiul vânătorii și al culesului de fructe ar fi trecut din Asia în America înainte de dispariția istmului Behring (adică în jur de 25—15 000 de ani înainte de Cristos).

Pe de altă parte, W. Schmidt susținea de asemenea originea nord-asiatică a popoarelor austro-asiatice, și mai ales a triburilor aborigene din India și Indochina, la care scufundarea cosmogonică este atestată.¹³⁷ După părerea lui W. Schmidt, mitul făcea parte din patrimoniul comun al populațiilor paleolitice din Asia de Nord; de acolo el s-a difuzat spre sud, cu austro-asiaticii, și spre America înainte de ruptura istmului Behring, cu strămoșii populațiilor Maidu, Patwin, Wintu etc.¹³⁸

Rămîne în sarcina paletnologilor și etnologilor să judece adevărul acestei ipoteze. Să remarcăm totuși că W. Schmidt acorda o importanță exagerată dispariției istmului Behring pentru cronologia tradițiilor culturale nord-americane. Comunicațiile între cele două continente s-au continuat aproape fără întrerupere și influențele asiatice au continuat să se exercite și în neolitic și chiar mai târziu în epoca metalelor.¹³⁹

¹³⁷ Dar Hermann Baumann a remarcat că mitul nu este cunoscut de austro-asiatici propriu-zis, ci numai de gonzi, munda și alte populații numite impropriu de W. Schmidt „austro-asiatice”; cf., „P. Wilhelm Schmidt und das Mutterrecht“ (*Anthropos*, vol. 53, 1958, pp. 212—228), p. 215.

¹³⁸ W. Schmidt, *Ursprung d. Gottesidee*, vol. VI, pp. 40 și urm., 233; vol. XII, pp. 166 și urm.; id. *Das Mutterrecht*, pp. 40 și urm.

¹³⁹ Cf., de ex., Josef Haekel, „Kosmischer Baum und Pfahl in Mythos und Kult der Stämme Nordwestamerikas“ (*Wiener völkerkundliche Mitteilungen*, VI, Jahrgg., N. F., Bd. I, nr. 1—4, 1958, pp. 33—81), spec. pp. 73 și urm. Problema comunicațiilor între Asia și America prin istmul Behring a fost exhaustiv studiată de Alan L. Bryan, „Early Man in America and the Late Pleistocene Chronology of Western Canada and Alaska“ (*Current Anthropology*, X, oct. 1969, pp. 339—367; vezi în special p. 350 și urm.).

Ipoteza lui Wilhelm Schmidt a fost recent modificată de unul dintre cei mai străluciți discipoli ai săi, Josef Haekel. Acest savant pleacă de la observația lui W. Schmidt că între cele două grupe importante la care mitul scufundării este atestat, mai ales la californienii din nord și din sud, și la algonkinii din est, din centru și din vest, au existat probabil raporturi istorice (cf. *Ursprung*, V, p. 734). Or, complexul cultural preistoric al Californiei centrale se află în centrul regiunii mitului scufundării cosmogonice. Este vorba de cel mai vechi nivel al preistoriei Californiei centrale, — în jurul anului 2500 a. Chr. — avînd ca obiecte specifice acele *charmstones*. Pe de altă parte, obiecte preistorice din piatră de același tip, numite *plummets*, au fost găsite în așezările perioadei arhaice (vînători „neolitici“ fără ceramică) din zona cea mai orientală a Americii de Nord (care se întinde de la Maine, pe coasta atlantică, pînă în Georgia și Tennessee), acolo unde se află un alt centru al mitului nostru. Între culturile preistorice ale Californiei și cele din est au existat cu siguranță relații. Pe deasupra, acelor *plummets* și *charmstones* nord-americane le corespund obiecte în piatră similare în așezările neolitice ale Eurasiei septentrionale.¹⁴⁰ Este deci probabil că mitul scufundării cosmogonice a trecut din Asia de nord în America o dată cu cele mai vechi valuri de cultură neolitică, în timpul mileniului al treilea.¹⁴¹

Dacă mitul nostru a fost difuzat în America în timpul neoliticului, „originea“ lui este desigur mai veche. Cît despre regiunea în care a putut lua naștere, două ipoteze au fost avansate. Postulînd că motivul Apelor primordiale nu putea să ia naștere

¹⁴⁰ Cf. R. Beardsley, „Culture Sequence in Central California“ (*American Antiquity*, XIV, 1948), pp. 24 și urm.

¹⁴¹ Josef Hekel, „Prof. Wilhelm Schmidt Bedeutung für die Religionsgeschichte der vorkolumbischen Amerika“ (*Saeculum*, VII, 1956, pp. 1—39), pp. 26 și urm. Conform părerii lui Haekel, mitul n-ar putea să fie considerat cel mai vechi dintre cosmogoniile nord-americane. Motivul creației printr-un act spiritual al Ființei Supreme, sau cu ajutorul unei substanțe primordiale, este atestat în straturi încă și mai vechi de cultură: acelea ale vînătorilor și culegătorilor din epocile glaciară și post-glaciară (*ibid.*, p. 27). Pentru o opinie contrară a se vedea R. Pettazzoni, „L'idée de Création et la notion d'un Être Créateur chez les Californiens“ (*Proceedings of the 32 International Congress of Americanists* [Copenhagen, 1956], Copenhagen, 1958, pp. 238—244).

în imaginația popoarelor continentale, Harva propusese India ca vatră originară.¹⁴² Ipoteza originii sudice și maritime este susținută și de A. B. Rooth: „*It is logical to seek the origin of the conception of the primeval ocean in a coastal or island area, where it would seem natural. We may draw the following conclusion from this reflection: this myth seems to have originated in the eastern Asiatic coastal area, from whence it spread westward across Siberia and eastward across the North American continent.* (Este logic să cauți originea concepției despre Oceanul Primordial în zona de coastă și insulară unde ea ar părea naturală. Putem trage următoarea concluzie din această reflecție: acest mit pare să-și aibă originea în zona de coastă est-asiatică de unde s-a răspândit spre apus de-a lungul Siberiei și spre răsărit de-a lungul continentului nord-american.)“¹⁴³

Totuși Gudmund Hatt a observat că scufundarea cosmogonică domină mai ales în mitologiile populațiilor continentale, și este mai puțin frecventă la populațiile maritime. Într-adevăr, mitul nu se întâlnește pe coasta pacifică a Asiei; el este, dimpotrivă, atestat la populațiile locuind în interiorul peninsulei malaeze (Semang etc.) și la aborigenii din India, și dispare tocmai în culturile esențial maritime, de exemplu în Micronezia. Se pare deci că nu peisajul oceanic a inspirat motivul scufundării cosmogonice, ci mai degrabă imaginea marilor lacuri din Asia septentrională.¹⁴⁴

Structura și semnificația scufundării cosmogonice

Trebuie să ne ferim, totuși, să acordăm prea multă importanță corespondențelor dintre mediul geografic și peisajul mitului. Acesta din urmă aparține unei lumi imaginare și se află, în raport cu mediul cosmic, în situația *Doamnei Bovary* față cu un adulter

¹⁴² Uno Harva, *Die relig. Vorstellungen*, p. 108. Și noi am sugerat aceeași origine într-un articol din tinerețe, „Un volum de cercetări literare“ (*Vremea*, 3 iulie, 1934).

¹⁴³ Anna Birgitta Rooth, „The Creation Myths of the North American Indians“ (*Anthropos*, 52, 1957, pp. 497—508), p. 500.

¹⁴⁴ G. Hatt, *Asiatic Influences in American Folklore*, p. 30.

real. Apele primordiale constituie un motiv aproape universal răspândit și nu este necesar să-i căutăm originea într-o zonă geografică precisă. Este vorba de o imagine exemplară de geografie mitică. Or, tema scufundării cosmogonice presupune deja imaginea Oceanului primitiv, și de la această imagine trebuie să plecăm când analizăm structura și dezvoltarea mitului nostru.

Depinzînd de imaginea Apelor primordiale, tema scufundării cosmogonice trebuie să fie foarte veche. E de crezut că s-a răspândit plecînd de la un centru unic. Penetrația mitului în America înaintea mileniului al III-lea arată că el era deja cunoscut de populațiile preistorice ale Asiei centrale și septentrionale.¹⁴⁵ Foarte probabil, forma originară a mitului prezenta pe Creatorul însuși scufundîndu-se în adîncul Apelor, sub forma unui animal, pentru a aduce materialul necesar creației Pămîntului. Cum am văzut această formă se întîlnește în India și în cîteva versiuni nord-asiatice și nord-americane.¹⁴⁶

Episodul Creatorului theriomorf scufundîndu-se în adîncurile Oceanului a evoluat mai tîrziu spre ceea ce am putea denumi a doua fază a mitului: de acum încolo, Creatorul poruncește animalelor, servitorilor sau auxiliarilor să se scufunde. Începînd cu această a doua fază se dezvoltă posibilitățile dramatice și, în ultimă instanță, „dualiste“ ale scufundării cosmogonice. Peripețiile scufundării și ale operei cosmogonice care-i urmează sînt de-acum invocate pentru a explica imperfecțiunile Creației. Cum nu mai este Creatorul cel care se scufundă pentru a-și procura substanța Pămîntului, munca fiind îndeplinită de unul din auxiliarii sau servitorii săi, se ivește posibilitatea de a introduce în mit, grație tocmai acestui episod, un element de insubordonare,

¹⁴⁵ Waldemar Jochelson afirmă că, necunoscut la koriaci, mitul se regăsește la tchouktchis și la yukagiri, dar nu citează nici un fapt în sprijinul acestei aserțiuni; cf. *The Koryak. Religion and Myths* (= *The Jesup North Pacific Expedition*, VI, I, Leiden — New York, 1905), pp. 351 și urm.

¹⁴⁶ Scufundarea unui zeu omitomorf pare a fi atestată în picturile rupestre și în ceramica vîrstei de bronz din Europa septentrională și Siberia occidentală; cf. Karl Jettmar, „Die Aussage der Archäologie zur Religionsgeschichte Nordeurasians“ în Ivar Paulson (și alții), *Die Religionen Nordeurasians und der amerikanischen Arktis*, Stuttgart, 1962, p. 313.

de antagonism sau de opoziție. Interpretarea „dualistă“ a Creației a devenit posibilă prin transformarea progresivă a auxiliarului theriomorf al lui Dumnezeu în „servitorul“ lui, sau tovarășul lui și în cele din urmă în adversarul lui.

Ar fi în zadar să sperăm că am putea reconstitui diferitele etape care separă, de exemplu, mitul, așa cum îl găsim în India aborigenă și în America de Nord, de formele „dualiste“ ale Asiei centrale și ale Europei de sud-est. Dar ne putem imagina, cel puțin în linii mari, acest lung proces de transformare. Înainte de toate, trebuie să ținem cont de cosmogoniile și mitologiile arhaice (probabil de structură lunară), care explică Lumea și existența umană printr-un sistem de opoziții și tensiuni, fără să ajungă totuși la „dualismul“ etic sau metafizic. Polaritățile discernabile în Cosmos și în viața umană (zi și noapte, sus și jos, haos și creație, iarnă-vară, virtual-manifestat, bărbat-femeie, naștere-moarte etc.) serveau ca ilustrare și model reînnoirii periodice a universului și a Vieții; ele constituiau, de asemenea, „teoria“ menită să explice ansamblul realităților și în primul rând condiția umană. E de presupus că asemenea concepții erau mai mult sau mai puțin articulate în civilizațiile pre- și protoistorice ale Asiei centrale și de sud-est, și, bineînțeles, și în alte părți.¹⁴⁷

Nu avem nici un motiv să credem că asemenea concepții arhaice ar fi dispărut în regiunile în care, mai târziu, se vor găsi sisteme „dualiste“, nici că, în consecință, acestea din urmă reprezintă exclusiv influențe tardive, de origine iraniană. Dat fiind caracterul conservator al ideilor religioase, e de crezut că aceste concepții arhaice au supraviețuit modificându-se foarte mult sub impactul influențelor ulterioare. Nu reușim să ne explicăm diferitele forme ale mitului nostru — de la ipotetica sa „stare primară“ (Creatorul theriomorf se scufundă în adâncul Oceanului) pînă la variantele sud-est europene (Diavolul

¹⁴⁷ Nu intenționăm să deschidem aici discuția acestei probleme. A se vedea Carl Hentze, *Bronzegerät, Kultbauten, Religion, im ältesten China der Shangzeit* (Anvers, 1951; cf. și observațiile noastre în *Critique*, Nr. 83, aprilie 1954, pp. 331 și urm.). Despre „originea“ *Dualsysteme*-lor, cf. Hermann Baumann, *Das doppelte Geschlecht*, Berlin, 1955, pp. 314—332, și *passim*. A se vedea și M. Eliade, *The Quest, History and Meaning in Religion* (Chicago, 1969), pp. 127—175 („Prolegomenon to Religious Dualism“).

executînd scufundarea la porunca lui Dumnezeu) — decît presupunînd o serie de modificări succesive, avînd loc la epoci diferite și sub impulsul unor noi idei religioase. Peripețiile dramatice ale scufundării sînt susceptibile de a explica atît apariția Morții cît și pe cea a munților și a mlaștinilor, atît „nașterea” Diavolului cît și existența Răului.

E inutil să presupunem că acest mit a fost de mai multe ori re-inventat. Dar se ghicesc motivele pentru care el a fost continuu reinterpretat și revalorizat. El putea, de exemplu, să ilustreze acea *otiositas* a lui Dumnezeu după crearea lumii, ca la fino-ugrieni și în Europa orientală. Se preta, de asemenea, la contaminări cu elemente dualiste, maniheiene și bogomilice, cum s-a întîmplat probabil în Rusia și în Balcani. Dar pentru că scufundarea cosmogonică nu este atestată nici în Mediterana, nici în Orientul Apropiat antic, nici în Iran, în timp ce este răspîndită în toată Eurasia, nu i se poate explica prezența în Europa orientală numai prin influențe tardive, gnostice sau maniheiene. Aceste influențe nu explică decît aspectul său „dualist”. Arhaismul mitului sub forma sa predualistă ne incită a-l considera ca făcînd deja parte din patrimoniul religios al populațiilor protoistorice ale Europei de sud-est. Faptul că atîtea alte elemente de cultură arhaică au supraviețuit pînă în pragul secolului al XX-lea în Balcani și în Europa orientală face o asemenea ipoteză mai puțin hazardată decît pare la prima vedere.¹⁴⁸

Dar să ne grăbim să adăugăm că interesul mitului scufundării cosmogonice nu stă în „istoria” sa, de altfel atît de greu de reconstituit. Importanța sa, ni se pare, rezidă în faptul că el reprezintă singura cosmogonie „populară” din Europa de sud-est.¹⁴⁹ Faptul că, reinterpretat continuu și revalorizat, acest mit arhaic a fost conservat de populațiile acestei regiuni dovedește că el răspundea unei necesități profunde a sufletului popular. Pe de o parte, el dădea

¹⁴⁸ Cf. Leopold Schmidt, *Gestalttheiligkeit im bäuerlichen Arbeitsmythos*, Viena, 1952; Dr. Jaap Kunst, „Cultural relations between the Balkans and Indonesia” (în *Koninklijk Instituut voor de Tropen*, Medeling, n^o CVII, Amsterdam, 1954); a se vedea mai jos cap. V.

¹⁴⁹ Se știe, cosmogoniile non-biblice au dispărut din folclorul Europei occidentale. Paul Sebillot observa că nu există mit cosmogonic în tradițiile populare ale Franței. (A se vedea *Folklore de France*, vol. I, 1905, p. 182.)

seamnă de imperfecțiunea Creației și de existența răului în lume. Pe de altă parte, el revela aspecte ale lui Dumnezeu pe care creștinismul le nega clar, dar care obsedaseră imaginația religioasă a omului arhaic și care, în fond, n-au încetat niciodată să suscite întrebări și speculații. Unul din aceste aspecte ale lui Dumnezeu, pus în evidență mai ales în legendele balcanice, era caracterul lui de *deus otiosus*, care lămurea contradicțiile și suferințele vieții omenești. Un alt aspect era cel al unei camaraderii, al unei prietenii, sau chiar al unei consangvinități între Dumnezeu și Diavol, mister care tulburase spiritul uman mult timp înaintea zurvanismului, și ale cărui soluții istoricește atestate constituie aproape o fenomenologie a bi-unității divine sau a acelei *coincidentia oppositorum*.¹⁵⁰ Desigur nu putea fi vorba — în mediile populare, unde mitul a circulat — de reflecții sistematice, ci mai degrabă de imagini, scenarii și simboluri care ajutau auditoriul să sesizeze o structură profundă, și mult mai misterioasă a divinității.

Cu toate că, reinterpretat continuu, mitul scufundării cosmogonice a păstrat, în versiunile cele mai recente, peisajul original: Marile Ape dinaintea Creației și Dumnezeu trimițând o ființă scufundătoare în adâncuri. Imagine extrem de arhaică, desigur.¹⁵¹ În afara contextului lui imediat — care depinde în fiecare caz particular de dezvoltarea țesăturii narative — imaginea Apelor primordiale și misterul cosmogonic care urmează au o funcție la un nivel mai adânc al vieții psihice. Apele primordiale și misterul cosmogonic fac parte din această lume imaginară care este recunoscută din ce în ce mai mult ca o dimensiune constitutivă a existenței umane. Nu este lipsit de interes să constatăm, încă o dată, cât de populată este această lume imaginară de simboluri, figuri și scenarii care ne vin din cea mai veche

¹⁵⁰ Cf. Mircea Eliade, „La coincidentia oppositorum et le mystère de la totalité“ (*Eranos-Jahrbuch*, XXVII, Zürich, 1959, pp. 195—236), reprodus în volumul *Mephistophélès et l'Androgyne*, Gallimard, 1961.

¹⁵¹ A se vedea și F. R. Schröder, „Die Göttin des Urmeeres und ihr männlicher Partner“ (Paul-Braunes, *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprachen und Literatur*, 82, 1960, pp. 221—264) și Kurt Schier, „Die Erdschöpfung aus dem Urmeer und die Kosmogonie der Völöspá“ (*Märchen, Mythos, Dichtung = Festschrift Friedrich von der Leyens*, München, 1963, pp. 303—334).

preistorie. Continuitatea la nivelul imaginii și al scenariului mitologic s-a menținut, cu toate nenumăratele vicisitudini la nivelul narației și perturbări, la nivelul ideologiei religioase și morale. Această constatare este importantă. Căci, străduindu-se să recunoască asemenea continuități legînd lumea în care trăim de lumile revolute ale preistoriei, cercetarea modernă — atît paletnologia și istoria religiilor cît și psihologia profunzimilor — a reușit să reînnoiască cunoașterea omului.

1951—1961.

VOIEVODUL DRAGOȘ ȘI „VÎNĂTOAREA RITUALĂ“

„Întemeierea oficială“ (cum se exprimă E. Lozovan)¹ a principatului Moldovei este legată, în conștiința istoriografică a cronicarilor și a cititorilor lor, de un eveniment legendar: vînătoarea zimbrului (bourului) de către un român din Maramureș, Dragoș, devenit apoi primul voievod al Moldovei. Nu ne incumbă sarcina să degajăm realitățile istorice camuflate sau transfigurate în această legendă. Originile și începuturile statului Moldovei constituie o problemă de istorie medievală a românilor și nu avem nici competența, nici intenția s-o abordăm în aceste pagini. Cercetarea noastră se situează pe un plan cu totul diferit: nu eventuala „istoricitate“ a unei vînători de zimbri ne interesează, ci exact contrariul: mitologia subiacentă în legenda elaborată în jurul unei asemenea vînători.

Anumite popoare, vechi și moderne, au conservat mituri și amintiri mitologice mai mult sau mai puțin fragmentare relativ la „originile lor“. Exaltate de istoriografia romantică, aceste tradiții fabuloase au fost mai târziu „demitizate“ de istoriografii de tip critic și raționalist. Departe de noi intenția de a minimaliza rezultatele acestor cercetări minuțioase, de o admirabilă rigoare. Dar oricare ar fi fost utilitatea lor în secolul al XIX-lea, ne întrebăm dacă asemenea eforturi de „de-mitizare“ merită osteneala de a fi urmate. Să te străduiești în continuare să probezi non-istoricitatea cutărei sau cutărei tradiții legendare ar fi timp pierdut. Astăzi se admite că mitul și legenda sînt „adevărate“ în alt sens decît, de exemplu, o realitate istorică este considerată „adevărată“. Este vorba de două moduri diferite de a exista în

¹ Eugen Lozovan, *Villes, campagnes et routes de la Romania Orientale* (în F. Altheim, *Geschichte der Hunnen*, vol. V, Berlin, 1962, pp. 327–362), pp. 348 și urm.

lume, de două demersuri diferite ale spiritului în interpretarea lumii; moduri de existență și activități ale spiritului care, de altfel, nu se exclud. Un popor, ca și un individ, poate fi conștient de responsabilitățile sale în istorie asimilându-și-le curajos, continuând în același timp să se bucure de vechile mituri și legende și creînd altele; căci acestea din urmă dau seamă de alte dimensiuni ale existenței umane.

Nu vom duce mai departe aceste câteva remarci preliminare. E de ajuns să spunem că în perspectiva în care ne situăm, Dragoș și vînătoarea zimbrului fac parte dintr-un univers de structură simbolică, pe care este important să-l explorăm atent și să-l înțelegem. Cu alte cuvinte, ceea ce ne interesează înainte de toate este să descifrăm semnificațiile legendei și să dezvăluim sistemul de valori spirituale în care mituri și legende asemănătoare au putut să se nască și să înflorească. Cu toate că trebuie să abordăm aici problema originii și circulației temei noastre mitice, să recunoaștem din capul locului că ea nu ne pare capitală. Întrebarea, susceptibilă de a ne revela funcția unei istorii legendare în viața unui popor, nu este: *de unde vine legenda?*, ci de a ști, presupunînd că ea vine cu adevărat de undeva, *pentru ce* acest popor a împrumutat exact *această* legendă și *ce-a făcut* din ea după ce a asimilat-o.

Cronicarii

Primii cronicari înregistrează pe scurt tradiția. „În anul 6867 (= 1359) de la facerea lumii, cu voia lui Dumnezeu, s-au început țara Moldovei. Și s-au început astfel: Venit-au Dragoș voievod din Maramureș, de la țara Ungurească, la vînat după un zimbru și domni 2 ani.”² Aceeași informație se află în termeni aproape identici în *Letopisețul* de la Bistrița și în *Cronica sîrbo-moldavă* de la Neamț.³ *Cronica moldo-polonă* adaugă câteva detalii: „Cu

² Ioan Bogdan, *Vechile cronicî moldovenești pînă la Ureche. Texte slave cu studiu, traduceri și note*, București, 1891, p. 193.

³ Ioan Bogdan, *Cronice inedite atîngătoare la istoria Românilor. Adunate și publicate cu traduceri și adnotațiuni*, București, 1895, pp. 49–100. Texte repro-

voia lui Dumnezeu, întîiu voievod Dragoș au venit ca vînător din țara Ungurească de la locul Maramureșului, pe urma unui zimbru, ce l-au ucis lîngă apa Moldovei, și s-au veselit acolo cu boierii săi și i-au plăcut țara și le-au fost domn 2 ani.”⁴

Versiunea cea mai amplă este dată de Cronica zisă Anonimă. „Și era între ei un bărbat cu minte și viteaz cu numele Dragoș și s-au pomit o dată cu tovarășii săi la vînat de fiare sălbatice și au dat pe sub munții cei înalți de urma unui zimbru și s-au dus pe urma zimbrului peste munții cei înalți și au trecut munții și au ajuns pe urma zimbrului la niște șesoase și prea frumoase locuri și au ajuns pe zimbru la țărmlul unei ape, sub o răchită, și l-au ucis și s-au ospătat din vînatul lor.

Și le-au venit de la Dumnezeu gîndu în inima lor, să-și caute loc de trai și să se așeze acolo, și s-au unit cu toții și au hotărît să rămîie acolo, și s-au întors îndărăt și au povestit tuturor celorlalți de frumusețea țării și de apele și de izvoarele ei, ca să se așeze și ei acolo; și le-au plăcut tovarășilor lor gîndul acesta și au hotărît să meargă și ei unde fuseseră tovarășii lor, și au căutat să-și aleagă loc căci de jur-împrejur era pustiu, iar pe la margine tătarii rătăcitori cu turmele și s-au rugat apoi de Vladislav, craiul unguresc, să le dea drumul, iar craiul Vladislav cu mare milostire i-au lăsat să plece.

Și plecat-au din Maramureș cu toți tovarășii lor și cu femeile și cu copiii lor peste munții cei înalți, și tăind pădurile și înlăturînd pietrele, trecut-au munții cu ajutorul lui Dumnezeu și le-au plăcut locul și s-au așezat acolo și și-au ales dintre dînșii pe un om înțelept cu numele Dragoș și l-au numit sieși domn și voievod. Și de atunci s-au început cu voia lui Dumnezeu țara Dragoșei.

Iar Dragoș au descălecat întîi pe apa Moldovei (anume Bourenii), mai apoi au descălecat locul Baia și alte locuri de-a

duse de Gheorghe Brătianu, *Tradiția istorică despre întemeierea Statelor Românești*, București, 1945, pp. 247 și urm. A se vedea apoi Dan Simonescu, „Tradiția istorică și folclorică în problema «întemeierii» Moldovei” (*Studii de Folclor și Literatură*, București, 1967, pp. 27–40); C. C. Giurescu, „Valoarea istorică a tradiției conservate de I. Neculce” (*ibid.*, pp. 439–495).

⁴ I. Bogdan, *Vechile cronici moldovenești pînă la Ureche*, p. 223; G. Brătianu, *op. cit.*, p. 248.

lungul apelor și izvoarelor și și-au făcut pecete domnească pentru toată țara un cap de zimbru. Și au domnit Dragoș voievod 2 ani.⁵

Legenda este relatată de cronicarii de expresie română care au urmat. Versiunea prezentată de Ureche este cea mai completă, și pare a fi servit ca sursă și altor cronicari. Ureche reproduce în esență istoria narată de *Cronica Anonimă*, adăugând câteva detalii care își au interesul lor. „Căci umblînd păstorii de la Ardel, ce se chiamă Maramureș, în munți cu dobitoacele, au dat de o fiară ce se chiamă bour, și după multă goană ce au gonit prin munți cu dulăi, o au scos-o la șesul apei Moldovei. Acolo fiind și fiara obosită, au ucis-o în locul unde se chiamă acum Boureni, dacă s-au descălecat sat, și hierul țării sau pecetea cap de bour se însemnează. Și căteaua, cu care au gonit acea fiară, au crăpat, pre care o au chiebat Molda, iară apoi de pe numele cățelei Moldei i-au zis Molda, sau, cum îi zic unii, Moldova; așisderea și țării de pre numele apei i-au pus numele Moldova.”⁶

Ureche nu-l menționează deloc pe Dragoș. El vorbește de mai mulți fii de Domn care au venit vîînd, din Maramureș. Și în fragmentul atribuit Stolnicului Cantacuzino e vorba numai de cîțiva păstori care, deplasîndu-se cu turmele lor prin pădure, au întîlnit un zimbru și zărindu-l au trecut munții.⁷ După cum remarcă R. Vuia, această tradiție prezintă o explicație destul de rațională și aproape lipsită de elemente legendare a întemeierii Principatului Moldovei.⁸ Dar este evident că e vorba de un proces, conștient sau inconștient, de „de-mitizare”: păstori s-au substituit vîîntorilor. Ureche folosește astfel „proba etimologică (rîul Moldova a primit numele de la căteaua Molda, bourul a fost doborît la Boureni), ceea ce trădează și efortul de raționalizare a unei tradiții legendare, făcînd-o în același timp mai „istorică” și mai „naturală”. Cît de mult această tendință etimologistă satisfăcea gustul epocii, ne dăm seama după notele

⁵ *Cronica Anonimă* în I. Bogdan, *Vechile cronici românești pînă la Ureche*, pp. 237–238; G. Brătianu, *op. cit.*, pp. 248 și urm.

⁶ Grigore Ureche Vornicul și Simion Dascălu, *Letopiseșul Țării Moldovei*, ed. C. C. Giurescu, Craiova, 1934, pp. 4 și urm., G. Brătianu *op. cit.*, p. 250.

⁷ M. Kogălniceanu, *Cronicele României*, p. 110.

⁸ R. Vuia, „Legenda lui Dragoș” (*Anuarul Institutului de Istorie Națională*, I., Cluj, 1922, pp. 300–309), p. 302.

marginale la Cronica lui Ureche (numele Sucevei ar veni de la ungurescul *sōci*, „blănari“ etc. ...) ⁹.

În poemul său polonez, Miron Costin dezvoltă și complică legenda lui Dragoș introducând, între altele, elemente de poezie populară: tînărul erou se pregătește să plece pentru a-și încerca puterile, mama sa încearcă să-l rețină amintindu-i primejdiile care-l așteaptă etc. ¹⁰ Pentru acest motiv poemul lui Miron Costin ne pare mai puțin util cercetării noastre, ca și versiunea povestită de Cantemir (probabil împrumutată de la Costin). Cît despre detaliile aduse de Bandinus, ele trădează o origine „literară“, autorul împrumutîndu-le din anumite izvoare tîrzii (adnotațiile lui Ureche, Cronica Ungurească — „Letopisețul Unguresc“), sau inventîndu-le parțial după amintirile lui literare. ¹¹

„Vînătoare rituală“ și „animale-călăuză“

Vom examina mai tîrziu sursele posibile ale acestei tradiții. Dar pentru că intenționăm să discutăm legenda lui Dragoș în perspectiva istoriei religiilor, să încercăm să-i evidențiem structura. Este vorba desigur de o „vînătoare rituală“, căci urmărirea zimbrului are ca rezultat descoperirea unei țări necunoscute și în cele din urmă întemeierea unui stat. Această temă mitică este extrem de răspîdită, fie sub formă de mituri ale originii (originea popoarelor, a statelor, a dinastiilor etc.), fie sub formă de legende folclorice punînd în evidență consecințele neașteptate ale urmăririi unui animal. Altfel zis, legenda lui Dragoș reprezintă numai una din multiplele variante ale temei „vînătorii rituale“. R. Vuia a schițat deja, după P. Cassel, un tablou al cîtorva vari-

⁹ M. Kogălniceanu, *Cronicele României*, pp. 378–379.

¹⁰ R. Vuia, *op. cit.*, p. 302. A se vedea și E. Lozovan, „Rurik et Dragoș“ (*Revue des Etudes Roumaines*, XI–XII, 1969, pp. 61–79), pp. 66 și urm.

¹¹ Într-adevăr, este vorba despre trei frați, Domucus, Volocha și Dragoș (al cărui nume a fost dat unui rîu etc.). V. A. Urechia, *Codex Bandinus. Memoriu asupra scrierii lui Bandinus de la 1646, urmat de text, însoțit de acte și documente* (*Analele Academiei Române, Memorii, Secția istorică, seria 2, tom. XVI, 1893–94, pp. 1–355, București, 1895*), pp. 306–307; cf. și pp. 128–130. Despre Bandinus a se vedea mai departe cap. VI.

ante importante¹²: un prinț indian urmărește un cerb și se răătăcește în ținuturi necunoscute; atras de un cerb, Dietrich ajunge pînă în Infern; un vînător din Tyrol urmărind un cerb își află moartea în munți; cerbul gonit se transformă într-o fată sau în demon etc.

Nu intenționăm să reluăm și să completăm aici analiza tuturor acestor variante. Ceea ce ne interesează deocamdată este funcția de călăuză pe care și-o asumă un animal, fie că e întîlnit în timpul vînătorii, fie că apare în alte împrejurări. Astfel, de exemplu, după Grégoire de Tours o căprioară îi arată lui Clovis vadul prin rîul Vienna umflat de ape, pe cînd acesta se pregătea să-l atace pe Alaric și armata Goților.¹³ Și într-un alt loc (*Hist.* IV, 44), același autor povestește că generalul burgund Mummolus, pe cînd alerga în ajutorul grenoblezilor asediați de longobarzi, reuși să traverseze Iserul pentru că un „animal sălbatic“ îi arată vadul.

Tema pare a fi destul de populară în Occident; Frédégaire consemnează că un animal sălbatic a arătat vandalilor trecerea prin Gibraltar, și astfel ei reușiră să treacă din Spania în Africa.¹⁴ Conform unei alte tradiții, o căprioară i-a condus pe francii urmăriți de saxoni în traversarea Main-ului.¹⁵ Pio Rajna reamintește un episod din *Vie de S. Séverin*, scrisă la începutul secolului al VI-lea (Séverin a murit în 482): un grup de credincioși din Novico, în drum spre sfînt, sînt surprinși de un viscol în munți. Un vis îi dă putere șefului grupului. Într-adevăr, a doua zi un urs se arată credincioșilor și-i conduce 200 de km.¹⁶ O altă

¹² R. Vuia, *op. cit.*, pp. 303–304, rezumînd pe P. Cassel, *Einleitung und Deutung des Buches der Sieben Weisen Meister*, Berlin, 1891, p. 104. Din nefericire opera fundamentală a lui Carl Pschmidt, *Die Sage von der Verfolgen Hinde* (Inaugural Dissertation, Greiswald, 1911), pare a-i fi scăpat lui R. Vuia. Pentru literatura ulterioară, a se vedea notele 16, 18.

¹³ Fredegarius, *Historia Francorum*, II, 37.

¹⁴ Fredegarius, *Historia Francorum*, II, 60.

¹⁵ Thietmar de Merseburg, VII, 53; Jacob și Wilhelm Grimm, *Deutsche Sagen* (1816), nr. 455.

¹⁶ *Mon. Germ. Hist. Auct. ant.*, t. I, 2, p. 22; Pio Rajna, *Le origini dell' epopea francese* (Florența, 1884), p. 252. În legătură cu același text, F. Altheim (*Geschichte der Hunnen*, I, 1959, p. 235) trimite la un articol care ne-a fost inaccesibil: H. J. Diesner, în: *Wissenschaftl Zeitschrift der Martin-Luther Universität* (Halle Wittemberg) VII, 1958, p. 1170.

tradiție ne istorisește aventura lui Lopichis, un strămoș al istoricului Paulus Diaconus: prizonier al avarilor, reușește să scape și e condus de un lup pînă-n patria sa.¹⁷ Exemplele pot fi înmulțite.¹⁸

Pentru motive lesne de înțeles, istoria invaziei hunilor, povestită de Iordanes, s-a bucurat de o popularitate fără seamăn. Irupția hunilor în Europa în 375, cu toate că nu constituie decît un episod din seria numeroaselor invazii ale popoarelor din stepa eurasiatică, a avut repercusiuni considerabile: se înțelege de ce evenimentul n-a putut fi uitat. Iordanes relatează, după Priscus, că hunii locuiau dincolo de mlaștinile meotice, dedicați exclusiv vînătorii. Într-o zi pe cînd vînătorii huni își căutau vînatul pe malurile Meotidei, o căprioară apăru pe neașteptate și se înfundă apoi în bălți. Animalul se comporta ca o călăuză: înainta puțin și apoi se oprea, în așa fel încît vînătorii putură s-o urmeze și în cele din urmă traversară pe jos mlaștinile Meotidei pe care ei le crezuseră de netrecut ca marea. Cînd ajunseră în țara sciților (*Scythica terra*) căprioara dispăru. Hunii, care nu știau că există o altă lume dincolo de mlaștini, fură cuprinși de admirație pentru țara sciților. Crezură că vadul prin mlaștini pînă atunci necunoscut, le fusese dezvăluit de divinitate.

Întorși printre ai lor, ei lăudară *Scythica terra* și-i convinseră și pe ceilalți să-i urmeze, mergînd pe vadul indicat de căprioară.

¹⁷ Paulus Diaconus, *Hist. Lang.* IV, 37; cf. Grimm, *Deutsche Sagen*, n. 407; C. Pschmidt, *op. cit.*, p. 39 și urm. F. Altheim, după ce amintește că, după G. Baesecke, *Vor-u. Frühgeschichte d. deutschen Schrift.* I, p. 334, aceste două legende sînt solidare, conchide că ele trădează influența popoarelor de cavaleri ale Asiei asupra germanilor (*Gesch. d. Hunnen*, I, p. 235). A se vedea și mai departe.

¹⁸ Pio Rajna, *op. cit.*, pp. 250–251, citează încă patru exemple: în *Chanson des Saisnes*, un cerb traversează Rhinul, arătînd vadul armatei franceze; în *Fierabras*, un cervideu îl conduce pe Richard de Normandie prin curentul rapid al rîului Flogot; în *Karlsmagnus Saga*, un cerb alb, la ruga lui Charlemagne, îl trece pe acesta rîul Gironde; în *Chevalerie Ogier*, Charlemagne este condus de un cerb alb prin Alpi. Aceste exemple deja discutate de Gaston Paris, Léon Gauthier și Carl Pschmidt, au fost reluate și completate de A. H. Krappe, „Guiding Animals” (*Journal of American Folklore*, 55, 1942, pp. 228–246), pp. 236–37. A se vedea și C. Pschmidt, *op. cit.*, pp. 31 și urm., 40 și urm.

Și o dată ajunși în țara sciților, ei sacrificară Victoriei toți prizonierii pe care-i capturaseră.¹⁹

Să reținem elementele următoare: 1) hunii nu cunoșteau existența unui teritoriu dincolo de mlaștini, căci ei trăiau izolați de restul lumii; 2) ei erau numai vânători; zăbind căprioara o urmăriră la început cum urmărești vânatul, dar sesizară curînd natura „divină” a incidentului, căci căprioara se oprea din cînd în cînd ca să-i aștepte; în cele din urmă ea nu mai fu vînat ci călăuză și dispăru cînd vînătorii fură în siguranță pe celălalt mal al mlaștinilor Meotidei; 3) o dată întorși în „Sciția” cu tot poporul, hunii se comportară ca niște vînători-războinici: primii prizonieri fură sacrificați Victoriei. Trecerea la starea războinică s-a făcut „natural”. Se știe, într-adevăr, că hunii practicau războiul în stilul vînătorilor din stepele eurasiatice, adică imitînd comportamentul carasiereilor în urmărirea cervideelor.

Mituri de origine

Vom reveni asupra acestui mit hunic. Să completăm mai întîi dosarul comparativ, începînd cu lumea greco-latină. Descriind ținutul Picenum, Strabon (V, 4, 2) relatează că picentinii sînt originari din țara sabinilor: o ciocănitoare i-a condus pe strămoșii lor spre noua lor patrie. Aceasta, adaugă Strabon, explică numele lor, căci ei numesc această pasăre „picus” și o țin drept pasăre

¹⁹ Iordanes, *De origine actibusque Getarum sive Gothorum*, 123 și urm., (cap. 24). Despre importanța acestui personaj, cf. F. Altheim, *op. cit.*, pp. 6 și urm. A se vedea și Procopius din Cesareea, *Bell. Goth.*, IV, 5, și Karl Dietrich, *Byzantinische Quellen zum Länder-und Völkerkunde*, 1912, II, p. 4. J. Marquart, *Osteuropäische und Ostasiatische Streifzüge*, Leipzig, 1903, p. 529, crede că Procopius se referă la protobulgari. Pio Rajna era înclinat să creadă că hunii împrumutaseră legenda de la goți sau că istoria povestită de Priscus-Iordanes era trecută printr-un „creuzet gotic”; *op. cit.*, p. 252. Totuși, Iordanes nu era got, ci aleman; cf. F. Altheim, *Geschichte der Hunnen*, vol. V, p. 27. A. H. Krappe conchide că întrucît nici o tradiție germanică nu precede legenda sosirii hunilor în Europa (375), tema trebuie să fie de origine hunică; *op. cit.*, pp. 240 și urm. Dar Krappe neglijase anumite tradiții grecești și latine pe care le vom discuta mai departe. Vezi și G. Moravcsik, „Die Hunnische Hirschsage” (în: *Festschrift für F. Altheim*, Berlin, 1969, pp. 114–119).

consacrată lui Marte.²⁰ Într-un alt pasaj, Strabon amintește mitul despre originea samniților: odată sabinii consacră lui Marte toți copiii născuți în cursul anului; ajunși la maturitate, aceștia fură trimiși coloni, și un taur le arată drumul.²¹ După samniți, continuă Strabon, vin hirpinii: ei își iau numele lor de la lup, care le-a slujit drept călăuză spre așezarea lor; căci „hirpus”, explică autorul nostru, este cuvântul samnit pentru „lup”, tradiție atestată și de Festus.²²

Aceste trei mituri de origine au un element comun: un popor italic s-a constituit în grup etnic independent, urmînd un animal care i-a servit de călăuză; acest animal este „consacrat” unui zeu, ceea ce poate semnifica, în anumite cazuri, că el este reprezentantul zeului sau epifania lui. În ambele cazuri, poporul care s-a constituit în urmă unei asemenea migrații a luat numele animalului-călăuză: picentini, hirpini. Numărul triburilor și al popoarelor indo-europene al căror nume etnic derivă de la un animal este considerabil.²³ Chiar numele Italiei, **Vitalia*, trecea drept derivat de la *vitulus*, „juncan”. Dar asta constituie deja o altă problemă. Tema mitică ce ne interesează se referă la întemeierea unei colonii, sau la formarea unui popor, mergînd pe urmele unui animal-călăuză. R. Merkelbach amintește că această temă mitică nu este proprie numai popoarelor italice.²⁴ Callimach povestește în al său Imn către Apollon (65 sq.) cum Battos, îndreptîndu-se spre Libia, fu condus de Apollon sub forma unui

²⁰ Ciocănitorea ca pasăre a lui Marte este atestată și în legenda lui Romulus; alături de lupoaică, ciocănitorea hrănișe gemenii; Plutarch, *Romulus*, 4, 2; cf. F. Altheim, *A History of Roman Religion*, Londra, 1938, p. 66 și urm.

²¹ Strabon, *Geografia*, V, 4, 12.

²² Festus, *Epit.*, p. 106 Müller; cf. F. Altheim, *op. cit.*, p. 67. Asupra semnificațiilor religioase ale numelui etnic de lup, a se vedea mai sus capitoul I.

²³ Richard v. Kienle, „Tier-Völkernamen bei indogermanischen Stämme” (*Wörter und Sachen*, XIV, 1932, pp. 25–67).

²⁴ Reinhold Merkelbach, „Spechtfahne und Stammesgeschichte der Picentes” (*Studii in onore di Ugo Enrico Paoli*, Florența, 1955, pp. 513–520), p. 514. Importanța acestui articol nu poate fi îndeajuns apreciată. Merkelbach arată că animalul figurînd pe stindarde trebuie să fie pus în relație cu miturile de origine ale anumitor popoare din antichitate. Altfel zis, urmînd stindardul, armata reactualizează evenimentul mitic al întemeierii națiunii.

corb; zeul îi indică locul unde trebuia să-și construiască orașul, Cyrene. Și corbii albi ai lui Apollon îi conduseră pe emigranții beoțieni.²⁵ Este vorba de un motiv destul de cunoscut în lumea mediteraneană: a lăsa unui animal alegerea așezării unui oraș sau a unui sanctuar. Se întâmplă ca un oracol să anunțe apariția unui animal și să dea sfatul ca el să fie urmat. Este poate o „raționalizare“ târzie; la origini animalul însuși avea funcție oraculară; epifaniile și mișcările sale constituiau oracolul.

Oracolul din Delphi îl îndeamnă pe Cadmos să urmeze o vacă; aceasta se îndreaptă spre dumbrava lui Ares și acolo unde vaca se așază jos Cadmos construiește cetatea Theba.²⁶ Conform unei tradiții, tot o vacă îi indică lui Ilos locul unde trebuia construită Troia.²⁷ O scroafă îi conduse pe troienii exilați pînă la Lavinium, probabil cea mai veche așezare a Ostiei.²⁸ Atheneu ne transmite o tradiție conservată de Creophylus, conform căreia Efesul a fost ridicat pe locul în care un mistreț, a cărui apariție fusese anunțată de un oracol, a fost ajuns și doborât de viitorii locuitori ai orașului.²⁹ Inutil să mai înmulțim exemplele. Să amintim numai că animalele nu indică numai așezarea unui oraș sau a unei colonii ci servesc și de călăuze în situațiile disperate, aparent fără ieșire. Callisthene, cel mai vechi istoric al lui Alexandru cel

²⁵ Schol, Aristofan, *Nub.*, 133, citat de A. H. Krappe, p. 230, n. 22.

²⁶ Apollodor, *Bibliotheca*, III, 4, 1; cf. Pausanias, IX, 12, 1 s., IX, 19, 4. A se vedea discuția acestui episod la A. B. Cook, *Zeus*, I, Cambridge, 1914, pp. 54 și urm. A se vedea și F. Vian, *Les origines de Thèbes, Cadmos et les Spartes*, Paris, 1963 pp. 78 și urm.

²⁷ Tzetzes, Scholia in Lycoph., 29 și urm.. Cook, *Zeus*, I, pp. 468 și urm. O altă variantă a aceleiași tradiții a fost înregistrată de Apollodor, *Bibliotheca*, III, 12, 3. A se vedea și comentariul lui Frazer, *Apollodorus, The Library*, New York, 1921, p. 38.

²⁸ Dionysios din Halicarnas, I, 55 și urm.; A. H. Krappe, p. 229. Este locul să amintim riturile întemeierii satelor mandeze: un taur lăsat liber pentru un timp este urmărit și sacrificat iar „mormîntul“ său constituie centrul noii așezări; cf. L. Frobenius, *Kulturgeschichte Afrikas*, Zürich, 1933, pp. 179 și urm. Dar în acest caz este vorba de un ritual de întemeiere — și nu numai de indicarea teritoriului viitoarei cetăți.

²⁹ Athenaeus, VIII, 62; A. H. Krappe, *op. cit.*, p. 229. Mitul mai supraviețuiește poate numai ca un clișeu literar, la primii cronicari creștini: calul i-ar fi indicat lui Constantin traseul viitoarelor ziduri ale Constantinopolului; cf. referințele la Krappe, p. 229, n. 11.

Mare, povestește cum călăuzul care l-a condus pe acesta prin deșert, spre oracolul lui Ammon, pierzînd drumul, Alexandru și armata sa fură îndrumați de doi șerpi.³⁰

Cum am văzut, apariția și urmărirea, și eventual omorîrea unui animal sălbatic sau domestic, sînt în raport cu nașterea unui popor, întemeierea unei colonii sau a unui oraș, consultarea unui oracol de creatorul primului imperiu european. În toate aceste mituri, legende și clișee literare, o idee pare subiacentă: un animal decide *orientarea* într-un teritoriu necunoscut sau salvează un grup uman aflat într-o situație fără ieșire; acest act nu este numai „miraculos”, el marchează sau face posibil *începutul* unei noi realități istorice: cetate, stat, imperiu. Vom vedea mai tîrziu că revelațiile săvîrșite de animale se referă de asemenea și la alte realități.

Să subliniem deocamdată diferența între legendele lui Dragoș, cea a traversării mlaștinilor Meotidei și toate celelalte: în primele, animalul-călăuză este urmărit de vînători; în celelalte animalul își face apariția într-o situație critică, dar nu este vorba de o vînătoare; într-adevăr, animalul este considerat încă de la început ca o călăuză trimisă de zei (chiar dacă este urmărit și doborît, ca în legenda întemeierii Efesului: oracolul anunțase deja apariția mistrețului și prescrisese urmărirea și uciderea lui cu scopul de a se afla centrul viitoare cetăți). Se poate considera ca aparținînd acestei de a doua categorii ultima parte a versiunii hunice: într-adevăr, începînd dintr-un anume moment, căprioara nu mai este vînată; ea se comportă ca o călăuză și hunii o consideră trimisă de o putere divină.

Hunor și Magor

Legenda maghiară a lui Hunor și Magor dezvoltă același motiv. Vînînd în stepă, frații Hunor și Magor, fiii uriașului Menroth, zăriră o căprioară și o urmăriră prin mlaștinile Meotidei, pînă într-o cîmpie roditoare. Acolo căprioara dispăru, dar cum locul

³⁰ Fr. Gr. Hist. 124 F 14 a; a se vedea referințele suplimentare în Merkelbach, p. 314, n. 1. Cf. și A. H. Krappe, p. 321 și notele 33–34.

părea bun pentru pășunat, Hunor și Magor se întoarseră acasă pentru a cere tatălui lor permisiunea de a se stabili acolo cu tovarășii lor. Șase ani mai târziu, zvonul cântecelor și al muzicii îi atrase din nou în stepă. Soțiile fiului regelui Bereka (Bedar) și fetele regelui Dula celebrau o sărbătoare (*festum tubae*) despre care nu ni se dau alte informații. Hunor și Magor răpiră femeile și fetele și descendenții lor au devenit strămoșii hunilor și ai maghiarilor.³¹

Comparând această legendă cu cea a lui Dragoș, R. Vuia consideră că „în fond conținutul lor este identic”³². El descoperă chiar două detalii similare: 1) Hunor și Magor găsesc că ținutul este propice creșterii turmelor (*pro armentis nutriendis ipsam conspexerunt opportunam: Chron. Hungaricum*), și în Cronica lui Ureche vânătorii „au socotit, cu toții, că e locul bun de hrană”; 2) în legenda maghiară cei doi frați îi cer tatălui lor permisiunea de a se strămuta în Meotida, și în legenda românească, Dragoș și tovarășii săi îi cer lui Vladislav, principele ungur, permisiunea de a pleca.³³ Și totuși, neexcluzând posibilitatea unui împrumut, R. Vuia este înclinat să considere legenda românească o variantă a unei teme internaționale de origine indiană.³⁴ Regretatul Gh. Brătianu credea că este vorba de o influență directă a legendelor ungurești, în legătură cu cucerirea Pannoniei și a Transilvaniei, asupra tradiției „descălecării” românilor „ungureni” din Maramureș.³⁵

³¹ Simonis de Keza, *Gesta Hungarorum* (= *Chronicon Hungaricum*, ed. Al. Horányi, Vienne, 1781, cap. I, pp. 31–32, pasaj reprodus de R. Vuia, p. 306), și *Chronicon Pictum*, I, pp. 250 și urm. Savanții unguri consideră legenda ca depinzând de versiunea hunică; cf. Sebestyén, citat de R. Vuia, p. 308, n. 1. Despre sursele și metoda lui Simon Keza, cf. Kurt Wais, *Frühe Epik Westeuropas und die Vorgeschichte des Niebelungenliedes*, I, Tübingen, 1953, pp. 32 și urm. Asupra ansamblului problemei, cf. Michael de Feminandy, „Studien zu den Quellen der ugrischen Mythologie” (*Ural-Altaische Jahrbücher*, 28, 1956, pp. 18–34); id., *Wörterbuch der Mythologie*, Teil II, pp. 227, 233, V. și: Otto J. Maenchen-Helzen, *The World of the Huns. Studies in their History and Culture*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1973), pp. 444–459.

³² R. Vuia, *op. cit.*, p. 306.

³³ R. Vuia, *ibid.*, p. 306, n. 2

³⁴ R. Vuia, *ibid.*, p. 309.

³⁵ Gh. Brătianu, *Tradiția istorică despre întemeierea Statelor românești*, pp. 125 și urm.

Nu intenționăm să discutăm problema tradiției istorice românești privind întemeierea principatului Moldovei.³⁶ Dar este important să distingem cele trei realități diferite: 1) *evenimentul* sau *procesul istoric* al întemeierii principatului de către românii coborâți din Maramureș; 2) tradiția despre acest eveniment așa cum a fost înregistrată, interpretată și prezentată de primii istoriografi³⁷; 3) mitul întemeierii, comportînd ca elemente esențiale urmărirea unui zimbru de un grup de vînători, traversarea munților, omorîrea unui animal sălbatic și hotărîrea de a se așeza într-un ținut abia descoperit.

E posibil ca primii istoriografi să fi cunoscut cronicile ungurești povestind legenda lui Hunor și Magor și să-i fi împrumutat conținutul sau anumite elemente. Dar aceasta nu înseamnă nicidecum că o legendă similară n-ar fi circulat și la români.³⁸ Căci, după cum am văzut, tema mitică a animalului conducînd un grup etnic în patria sa viitoare este amplu atestată în Italia și în lumea elenistică. Pe de altă parte, contrar părerii lui R. Vuia, cele două tradiții — ungurească și moldovenească — nu sînt „identice”. În primul caz, o căprioară îl călăuzește pe Hunor și pe Magor de-a lungul mlaștinilor, apoi dispare. În al doilea caz, este vorba de un zimbru și de o adevărată vînătoare care se termină prin moartea animalului. Dacă o legendă similară n-ar fi existat la români, ne putem cu greu închipui pentru ce croniciarii n-au urmat versiunea ungurească întru totul — căci motivul cerbului miraculos există în folclorul unguresc și dispariția sa finală constituie un element mai dramatic și deci mai seducător decît uciderea zimbrului. Ipoteza lui R. Vuia că ar fi vorba de o „legendă heraldică”³⁹ nu se impune: pentru că blazonul Moldovei era un zimbru, s-ar fi adoptat versiunea Hunor și Magor,

³⁶ Trimitem la cartea lui Gh. Brătianu și, pentru bibliografia recentă, la studiul lui Eugen Lozovan, citat la nota 1, Paginile din N. Iorga, *Histoire des Roumains*, Paris — București, 1937, vol. III, pp. 341 și urm., rămîn încă valabile.

³⁷ Gh. Brătianu subliniază faptul că cele mai vechi letopisețe redactate în slavonă — cele de la Bistrița și Putna și *Cronica Anonimă* — au fost scrise în jur de un secol după evenimentele relatate; *Tradiția istorică*, pp. 121–122.

³⁸ Nu se poate nimic decide asupra „originii” tradiției populare orale înregistrate de S. Fl. Marian, *Tradiții populare române*, București, 1895, pp. 40–63.

³⁹ R. Vuia, *op. cit.*, p. 303.

înlocuindu-se căprioara cu zimbrul. Dar atunci, ne întrebăm pentru ce nu s-a urmat tradiția ungurească în totalitatea sa, adică conservînd elementul atît de important al *dispariției* finale a zimbrului (= căprioara). Este inutil să presupunem că a fost introdus acest element nou — uciderea fiarei — pentru că voievozii și boierii români se distrau vînînd zimbri.⁴⁰ Hunii erau esențialmente vînători și totuși căprioara dispare în chip miraculos după ce-i călăuzise pe strămoșii lor în traversarea mlaștinilor Meotidei. Să o repetăm, dispariția misterioasă a animalului-călăuză constituie un element dramatic de mare efect, și nu vedem pentru ce ar fi fost suprimat dacă legenda lui Dragoș nu ar fi decît o transpunere a versiunii maghiare.

Zimbrul și taurul

Tema „vînătorii rituale a zimbrului“ este cu siguranță autohtonă. La daci acest animal se bucura deja de un prestigiu religios. El figurează în mijlocul unui scut găsit la Piatra Roșie⁴¹ și o inscripție conservată în *Antologia Palatină* relatează că Traian i-a consacrat lui Zeus Casios, în apropiere de Antiochia, un corn de zimbru acoperit cu aur, luat din comorile dacice.⁴² Din nefericire știm încă foarte puține despre acest subiect. Dar oricare ar fi fost rolul zimbrului în mitologia și religia dacilor, el făcea parte desigur dintr-un ansamblu mitico-ritual de origine meridională, avîndu-și rădăcinile în preistorie. Este vorba, evident, de un ansamblu mitico-religios destul de complex. Nu avem decît să ne amintim rolul taurului în Orientul Apropiat antic și în Mediterana.⁴³ Taurul, sălbatic sau domesticit, este prezent deopotrivă în contextele eroice și de fertilitate: tauromahia reprezintă o probă inițiatică de tip eroic, dar sacrificarea unui

⁴⁰ *Ibid.*, p. 309.

⁴¹ *Istoria României*, București, 1960, I, p. 336.

⁴² *Antologia Palatina*, VI, p. 332.

⁴³ A se vedea M. Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, Paris, 1949, p. 85, și bibliografiile înregistrate, pp. 113 și urm. Cf. și A. Alvarez de Miranda, „Magia y Religion del toro norteafricano“ (*Archivo Español de Arqueologia*, Madrid, 1954, pp. 1-44).

taur comportă semnificații cosmogonice. Zeii furtunii ca și eroii au fost comparați cu taurii, și în Avesta taurul figura deja pe stindard (*gaoš drafšo*)⁴⁴. Sacrificarea taurului juca un rol important în Misterele lui Mithra. Capturarea taurului de către Mithra face parte dintr-un mit arhaic deja indo-iranian; ea constituia un moment esențial în festivitățile de Anul Nou⁴⁵ — episodul avea deci o semnificație cosmogonică. Foarte probabil, Misterele lui Mithra s-au constituit în nord-vestul Iranului, în Armenia și Caucaz. La începutul erei creștine exista încă în Caucaz ritul sacrificării unui taur furat.⁴⁶ Or, se știe că Misterele lui Mithra au fost destul de populare în Dacia.⁴⁷ Nu este de altfel vorba nici de primul, nici de ultimul contact al acestui popor cu spiritualitatea iraniană.

Aceste scurte indicații nu pretind să circumscrie un subiect imens. Dar ele ne introduc în universul religios susceptibil să facă inteligibile miturile și legendele noastre. E important acum să abordăm preistoria „vânătorii rituale“, începînd cu funcțiunea mitico-rituală a principalelor animale ale legendelor noastre; taurul (= zimbru) și cerbul. La ceea ce am spus mai adăugăm că popoarele indo-europene au valorificat destul de repede, din punct de vedere religios și mitologic, taurul, și un mare număr de triburi și-au luat taurul ca eponim.⁴⁸ Anumiți zei sînt tauromorfi sau însoțiți de tauri. Scenariile mitico-rituale și simbolismele aferente se prelungesc de-a lungul mileniilor. Ca și în mituri, taurul simbolizează în folclor forța redutabilă, curajul, agresivitatea. Ca să ne limităm numai la un exemplu nu avem decît să citim paginile

⁴⁴ Yasna, 10, 14; cf. F. Altheim, *Gesch. d. Hunnen*, I, p. 203, n. 14, bibliografia despre stindardele tauromorfe.

⁴⁵ G. Widengren, „Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte“ (*Numen*, 1954, pp. 16–18, II, 1955, pp. 47–134), II, p. 94; cf. I, pp. 51 și urm. A se vedea și G. Widengren, *Die Religionen Iranus*, Stuttgart, 1965, pp. 41 și urm.

⁴⁶ F. Cumont, *Journal of Roman Studies*, 27, 1937, pp. 63–71.

⁴⁷ Esențialul documentației este în L. W. Jones, *The Cults of Dacia*, (Univ. of California, Publ. Philol., IX, 8, 1929, pp. 245 și urm.). O. Floca, „I culti orientali nella Dacia“ (*Ephem. Dacoromana*, VI, 1935, pp. 204 și urm.).

⁴⁸ Richard v. Kienle, *Tier-Völkernamen bei indogermanischen Stämme*, pp. 55–57.

lui J. Weisweiler despre rolul taurului în folclorul irlandez.⁴⁹ Pe de altă parte, în același folclor, eroul este comparat cu cerbul, și în topografia Galiei numele derivînd de la „cerb“ sînt mai numeroase decît cele care au ca origine termenul desemnînd taurul.⁵⁰ J. Weisweiler a ajuns chiar să distingă în tradiția celtică două culturi: cea a taurului, de origine mediteraneană și de structură pastorală, și cea a cerbului, de origine nord-eurasiatică, elaborată de vînătorii preistorici. Amîndouă culturile sînt evident pre-indoeuropene.

Vom reveni asupra acestei probleme. Remarcăm deocamdată cît de mult s-au influențat reciproc aceste două „culturi“ arhaice în Europa occidentală. Cerbul și taurul figurează deja în desenele rupestre din Iberia și Liguria.⁵¹ Iar pe chivotul de la Gundestrup zeul este reprezentat între un cerb și un taur. Cerbul este numit „bou sălbatic“ (*oss allaid, dam allai, ag allaid*), căprioara, „vacă sălbatică“ (*bó allaid*) și puiul de căprioară „vițel sălbatic“ (*loeg allaid*).⁵² Și autoritățile eclesiastice, între secolul al V-lea și al VIII-lea, denunță și stigmatizează *cervulum seu vitulum facere*, adică riturile țărănești comportînd măști și deghizări împrumutate de la cervidee și tauri.⁵³

Rolul religios al cerbului

Toate acestea arată cît de complexă este problema. Încă din preistorie, culte și sisteme religioase diferite s-au influențat reciproc. Simbiozele și sincretismele au avut loc cu mult înaintea epocii „marilor întîlniri“ între religii. Începînd din neolitic, dacă

⁴⁹ J. Weisweiler „Vorindogermanischen Schichten der irischen Heldensage“ (*Zeitschrift für celtische Philologie*, 24, 1954, pp. 10–55, 165–197), pp. 28 și urm. Despre rolul taurului în regiunile celtice, cf. Jan de Vries, *La Religion des Celtes*, Paris, 1963, pp. 184–188.

⁵⁰ J. Weisweiler, *op. cit.*, p. 193.

⁵¹ Franz Altheim, *Italien und Rom* (1941), I, p. 82.

⁵² J. Weisweiler, *op. cit.*, p. 194.

⁵³ *Ibid.*, p. 193, cu referințele înregistrate la nota 4. Bibliografia privind *cervulum facere* este imensă. Vom reveni în altă parte.

nu cumva din paleoliticul superior, e greu să găsești concepții religioase „pure“, adică complet independente de creațiile religioase anterioare și contemporane. Să luăm, de exemplu, rolul cerbului în mitologiile și religiile Eurasiei. Problema este imensă și nu privește decît în parte cercetarea noastră. Dar este important să cunoaștem substratul religios al unui mit cum este cel al venirii hunilor în Europa. J. Weisweiler amintea, după F. R. Schröder, cultul cerbului care se întinde spre est pînă în China și Japonia și în sud pînă în Italia (Val Camonica; Diane de Nemi etc.), în Iliria, în Grecia (Artemis), Marea Neagră, Caucaz și Asia Mică (zeul hittit al furtunii călărea pe un cerb etc.).⁵⁴ Vom reveni asupra mitologiei cerbului în Asia Centrală și Siberia, insistînd mai ales asupra cîtorva mituri indiene foarte rar puse în raport cu tema noastră. Deocamdată să amintim că măștile de cervidee sînt atestate în Europa din cea mai îndepărtată antichitate pînă în timpurile moderne.⁵⁵ Celebrul „vrăjitor“ paleolitic din grotă Trois-Frères (Ariège) este reprezentat cu un cap de cerb împodobit cu niște coarne imense.⁵⁶ Și pe o placă de ardezie din Lourdes este gravat un om împodobit cu coarne de cerb și cu o

⁵⁴ J. Weisweiler, *Vorindogermanischen Schichten der irischen Heldensage*, pp. 191 și urm.; F. R. Schröder, *Skadi und die Götter Skandaviens*, Tübingen, 1941, pp. 90 și urm.; cf. și J. Wiesner, „Zun Hirsch in der Frühzeit“ (*Pisciculi*, Festschrift für F. J. Dölger, Münster i. W., 1939), p. 309 și urm.; Helmut Rosenfeld, „Die Dioskuren als leucho pôlo und die Alkes «Elchreiter» der Vandalen“ (*Rheinisches Museum für Philologie*, 89, 1940, pp. 1 și urm.; id., „Die vandalischen Alkes «Elchreiter» der Ostgermanische Hirschkult und die Dioskuren“ (*Germanisch-Romanische Monatsschrift*, 28, 1940, pp. 245 și urm.); cf. și Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, I, (ed. a II-a 1956), pp. 363 și urm. și studiile lui Karl Hauck și O. Höfler citate în notele 55 și 60. Despre cultul cerbului la celți, cf. Jan de Vries, *La Religion des Celtes*, pp. 112 și urm., 181 și urm., Cerbul, strămoș mitic la celți, O. Höfler (n. 55), 40 (cu bibliografia).

⁵⁵ A se vedea bibliografia dată de Leopold Schmidt, *Masken in Mitteleuropa*, Viena, 1955, p. 25, nr. 92–100; Otto Höfler, *Siegfried, Arminius und die Symbolik*, Heidelberg, 1960, pp. 32 și urm. și notele 66–94.

⁵⁶ Desenul a fost frecvent reprodus: a se vedea în ultimul rînd în J. Maringer, *L'homme préhistorique et ses dieux*, Paris, 1958, fig. 19; S. Giedion, *The Beginnings of Art*, New York, 1962, fig. 340–341, pp. 504–505. Este vorba probabil de un „maestru-vrăjitor“, reprezentant al unui Domn al Animalelor, căci are o față de bufniță, urechi de lup, o barbă lungă de capră neagră și o coadă de cal. Vrăjitorul este gata de dans, cu ochii fixați spre diferitele specii de animale gravate pe rocă.

coadă de cal.⁵⁷ Vînătoarea și uciderea cerbilor figurează în desenele rupestre din vîrsta bronzului din Suedia.⁵⁸ În Edda, cerbul este în legătură cu Odin și Arborele Lumii.⁵⁹ Un cerb împodobește vîrfurile stindardului de fier descoperit în „Ship-burial“-ul din Sutton Hoo (Suffolk) datînd din secolul al VII-lea.⁶⁰ Funcțiunea cerbului ca animal funerar și călăuz al morților în lumea de dincolo este amplu atestată în tradițiile germanice.⁶¹ Se consideră că uneori morții apar sub formă de cerbi.⁶² Există, de altfel, un obicei de a înveli morții în piei de cerb⁶³, desigur datorită rolului de psihopomp al acestui animal.

Dar funcția funerară a cerbului nu este cea mai importantă. Caracterul său solar este de asemenea atestat. Într-o poezie islandeză din secolul al XIII-lea, „cerbul solar“ este descris cu picioarele pe pămînt și cu coarnele atingînd Cerul.⁶⁴ După cum vom vedea, cerbul de aur este cunoscut și în India. În vechile credințe populare rusești soarele este conceput ca un cerb învăpăiat care aleargă pe cer.⁶⁵ Să încheiem aici aceste cîteva indicații asupra dosarului european al cerbului. Vom avea ocazia să-l completăm.

J. Weisweiler crede că cultul și miturile cerbilor sînt originare din nordul Europei.⁶⁶ Indo-europenii le-ar fi împrumutat de la „hiperboreeni“ care locuiau aceste regiuni în timpurile pre-

⁵⁷ J. Marringer, *op. cit.*, fig. 31, după Breuil.

⁵⁸ Cf. Oscar Almgren, *Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden*, Frankfurt a. M. 1934, pp. 110, 125 etc.

⁵⁹ *Grimnismál*, 26; F. R. Schröder, *op. cit.*, pp. 48 și urm.

⁶⁰ Karl Hauck, „Herrschaftzeichen eines Wodanistischen Königtums“ (*Jahrbuch für Fränkische Indesforschung*, 14, 1954, pp. 9–66), pp. 99 și urm. Stindardele și insigne omate cu cerbi sînt destul de frecvente la vechii germani; cf. O. Höfler, *op. cit.*, pp. 45 și urm. Capetele de cerb în bronz montate pe catarge sînt atestate de asemenea la sciți; cf. A. Salmony, „An Unknown Scythian Find in Novocherkask“ (*Eurasia Septentrionalia Antiqua*, X, 1936, pp. 54–60, fig. 1–5). N. Tchlenova, „Le cerf scythe“ (*Artibus Asiae*, XXVI, 1963, pp. 27–70).

⁶¹ Cf. Referințele bibliografice la K. Hauck, p. 20 și O. Höfler, p. 45.

⁶² W. E. Peuckert, în *Handwörterbuch d. deutschen Aberglaubens*, IV, pp. 93 și urm.; Höfler, p. 44.

⁶³ O. Höfler *op. cit.*, p. 45 și nota 147.

⁶⁴ J. Weisweiler, *op. cit.*, p. 191.

⁶⁵ O. Schrader — A. Nehring, *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*, I, Berlin — Leipzig, 1917–1923, pp. 503 și urm..

⁶⁶ Weisweiler, *op. cit.*, p. 196.

istorice. Ca să dovedească atari influențe, Weisweiler citează cuvinte arctice supraviețuind în limbile celtice.⁶⁷ Nu intenționăm să discutăm această ipoteză în ansamblul ei. Să remarcăm totuși că cerbul avea deja un rol religios la vânătorii paleolitici din Franța (grota Trois-Frères etc.). Cu alte cuvinte, el se găsește, cum crede Weisweiler, în legătură cu cultura vânătorilor paleolitici, dar aceștia nu erau la început „hiperboreeni“. În măsura în care putem vorbi de o cultură „hiperboreeană“, ea era probabil moștenitoarea directă sau indirectă a culturii paleoliticului superior franco-cantabric. Condițiile rămânând aproape aceleași ca în epoca glaciară, vânătorii „hiperboreeni“ prelungiseră în regiunile septentrionale și arctice o cultură care dispăruse în sud în urma schimbării climei. În consecință, dacă Weisweiler are poate dreptate să conchidă că indo-europenii au împrumutat „cultura cerbului“ de la „hiperboreeni“ și au difuzat-o în sud și în vest, nu are desigur dreptate să considere această cultură ca o creație nordică. Eurasia septentrională a primit și conservat, adaptat și îmbogățit o cultură și o spiritualitate care cunoscuseră deja o strălucită epocă creatoare în paleoliticul franco-cantabric.

Vânătoarea cerbului în India

Fenomene asemănătoare se constată în alte epoci și în medii diferite. Să examinăm miturile vânătorii cerbului în India și să le comparăm cu miturile similare din Asia Centrală. Se va vedea în ce sens un mit arhaic și extrem de răspândit este reinterpretat și revalorificat în contexte religioase diferite. În literatura indiană, *śarabha* desemnează și un animal fabulos și un cervideu. *Dhūmakāri-jātaka* (n° 413 din *Jataka* pali) face aluzie la niște *śarabha* care, înnebuniți din cauza muștelor, se apropie de focul unui păstor de capre care răspîndea foarte mult fum.⁶⁸ Dimpotrivă, în *Sarrabhaminga-jātaka* (n° 483) se găsește povestirea următoare: Regele Brahmadata merge la vânătoare cu suita sa.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 196–197.

⁶⁸ Jean Przyluski, „Un ancien peuple du Penjab: Les Salva“ (*Journal Asiatique*, 214, 1929; pp. 311–354), p. 321.

Dintr-un tufiș iese un *sarabha*. „Aceste animale au o abilitate miraculoasă de a se feri de săgeți. Acesta se lăsă jos pentru a lăsa să treacă săgeata pe care regele i-o trimise apoi își reluu cursa.” Brahmadatta îl urmărește îndelung. Ajuns lângă o groapă plină cu apă murdară *sarabha* o înconjoară dar regele se afundă. *Sarabha* care nu era altul decât *Boddhisattva* reincarnat îl scoase din groapă pe omul care voise să-l ucidă și-l învăță Legea. Într-o altă zi, regele se duse în parcul său ca să tragă cu arcul. În momentul în care ochește ținta, Sakka, regele zeilor, face să-i apară imaginea lui *sarabha* și Brahmadatta se abține să lanseze săgeata. El declară că drept recunoștință pentru o binefacere nu poate ucide *sarabha*. „Acesta nu e vînat, replică Sakka, este Asura. Dacă îl ucideai deveniai suveranul zeilor.” Dar regele persistă în hotărîrea lui și atunci Sakka îl laudă, urîndu-i viață lungă și apoteoză după moarte.⁶⁹

Să reținem această trăsătură: *sarabha* nu este un vînat obișnuit, ci un Asura, o ființă în același timp divină și demonică. Cine îl doboară devine egalul Regelui Zeilor. O tradiție similară s-a păstrat în mediile brahmanice. În *Mahābhārata* (I, 65, v. 2534 și I, 67, v. 2663) *Sarabha* desemnează un Asura a cărui incarnare este regele-ermit Paurava. „În *Purāṇa*, Asura *Sarabha* este un monstru redutabil cu opt picioare, mai puternic decât un leu, și adversarul lui Vișnu.”⁷⁰

Într-o povestire extrasă de Vinaya din *Mahāsamghika* întîlnim un mit puțin diferit. Un cerb de culoarea aurului zboară spre nord plutind prin aer. Soția regelui din Benares îl vede și-i dorește pielea ca să-și facă din ea o pernă. Un vînat se îndreaptă spre nord și ajunge în Munții Înzăpeziți. Un *rihsi* îi descoperă că „un rege al cerbilor de culoarea aurului” vine adesea zburînd, și se așază pe un copac. Vînatul se așază la pîndă și-l vede pe regele cerbilor apropiindu-se prin aer. „Corpul lui răspîndea o strălucire

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 322–23; sanscritul *śarabha* are drept echivalent în limba pali *sarabha*.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 323; Przyluski crede că *śarabha*, care desemna mai întîi o specie de animal, emblema tribului Salva, a desemnat un animal fabulos și divin cînd tribul deveni clanul regal al confederației (*ibid.* p. 325). Această explicație, în cea mai bună tradiție evoluționistă, nu se impune.

care lumina trecătorile munților.“ Vînătorul reuși să-l prindă cu ajutorul unei plase și-l aduse reginei. „Ea începu să țopăie de bucurie. Mînată de intensitatea afecțiunii ei înaintă și îmbrățișă cerbul, dar din cauza gravității păcatelor ce le avea pe suflet acest gest făcu să-i dispară pe loc culoarea de aur a acestui rege al cerbilor. Regina zise: «Acest cerb nu mai este decît un animal fără frumusețe; să i se dea drumul să plece».”⁷¹

Să subliniem caracterul solar al regelui cerbilor și raporturile sale cu Regina, temă care merită un studiu special. Deocamdată să mai prezentăm încă un mit de origine indiană, conservat în cronica siameză *Suvaṇṇa Khamdēng*⁷². Într-o zi Visukamma (= Viśvakarman, făuritorul divin) se metamorfoză într-un Tharai Khăm, adică într-un cerb de aur, și stătu în parcul regelui P'raya Cōraṇī. În zadar se strădui acesta să-l captureze. El porunci atunci fiului său Suvaṇṇa Khamdēng să urmărească Cerbul de aur și să-l prindă viu. Suvaṇṇa „adună o armată de douăzeci de mii de oameni dintre care alese treizeci și doi din cei mai agili și mai rapizi pe care-i numi vînători și cărora le înfășură capul cu un turban înalt avînd forma urechilor și coarnelor lui Tharai. Îi îmbracă în haine de culoarea acestui animal ale căror poale erau aranjate astfel încît cădeau ca o coadă de cerb. Ceilalți luară fiecare cîte un laț“. Îl urmăriră două sau trei luni, fără să-l poată prinde. Cînd armata dormea Cerbul de aur dormea și el. „Abia îl ajungeau și iar se făcea nevăzut. Îi aștepta și în apropierea lor își relua cursa.“ Atunci prințul ceru întăriri tatălui său. Cu o armată considerabilă, reluară urmărirea cerbului și-l alungară pînă la poalele muntelui Doi Ang Salong. Acolo o femeie, Nag In Láo⁷³, ieși să-l vadă pe prinț. Ea se îndrăgosti de el, îl invită într-o peșteră, locuința ei, și „gustară din plăcerile iubirii“. După ce a stat mult timp prin acele locuri, armata își reluă drumul și

⁷¹ Traducere E. Chavannes, *Cing cents contes*, n°. 341, reprodusă de Przyłuski, *op. cit.*, pp. 337–338.

⁷² *Annales du Siam, Première partie; Suvaṇṇa Khamdēng, Suvaṇṇa K'ôm Khăm, Sinhanavati*, traducere de Camille Notton, Consul al Franței, Paris, Limoges, Nancy, 1926, pp. 3–6. Numele indiene abundă. A se vedea și J. Przyłuski, *op. cit.*, pp. 343 și urm.

⁷³ Nang = doamnă; In = Indra; Lao = a tăia, a șlefui. (Camille Notton, *op. cit.*, p. 5, n. 3.)

traversînd pădurile ajunse la poalele muntelui Usupabatta. Acolo, Cerbul de aur dispăru și nu-l mai revăzură. Făcură tabără în acel loc și-l instalară pe prințul Suvanṇa în mijloc.

Să reținem elementele esențiale: 1) o ființă divină se metamorfozează în Cerb de aur și se instalează chiar în parcul regelui ca și cum ar vrea să-l provoace; 2) regele nereușind să-l captureze, îl însărcinează pe fiul său s-o facă; 3) prințul pleacă la vînătoare cu o armată considerabilă, călăuzită de 32 de vînători deghizați în cerbi; 4) cu toate că Cerbul de aur este mereu văzut de vînători, se dovedește invincibil; 5) prințul se îndrăgostește de o femeie din acel ținut și se iubește cu ea; 6) el întîrzie mult timp în acel loc dar Cerbul îl așteaptă; 7) în cele din urmă, prințul și armata reiau vînătoarea dar ajungînd la poalele unui munte, Cerbul dispăre. Foarte probabil, cei 32 de vînători deghizați în cerbi reflectă amintirea unei societăți de bărbați practicînd anumite rituri (*cervulum facere*). Comportamentul Cerbului ni se pare semnificativ; el se lasă urmărit pe un vast teritoriu și nu dispăre decît cînd a ajuns la capătul drumului. E ca și cum ar fi vrut să-l oblige pe prinț să săvîrșească un „ritual de întemeiere”; într-adevăr aflăm mai tîrziu că prințul devenise un suveran foarte puternic, incarnarea Mistrețului mitic. Episodul erotic se înscrie în aceeași schemă a suveranității: viitorul rege se unește cu o femeie din „ținut”, imagine folclorică a divinităților Pămîntului, încarnînd *autohtonia*. „Această vînătoare, se întreabă Przyluski, nu era oare un rit permițînd ascensiunea de la condiția de raja la rangul de suveran suprem? S-ar explica atunci formula enigmatică din *Jātaka* n° 483 conform căreia cel care capturează un *śarabha* dobîndește puterea regelui zeilor, altfel zis obține regalitatea universală.”⁷⁴ Przyluski a văzut bine relația între vînarea unui *śarabha* și obținerea suveranității universale. Dar în India ca și în alte locuri, această vînătoare rituală poate viza scopuri diferite.

Camille Notton citează o tradiție Wa care îi atribuie lui Mang Rai urmărirea unui cerb de aur, cînd acesta cucerește teritoriul Xieng-Tūng.⁷⁵ „O altă legendă a cronicii din Xieng Măi îi mai atribuie aceluiași personaj urmărirea unei căprioare și a puiului

⁷⁴ *Op. cit.*, pp. 344–345.

⁷⁵ *Gazeteer*, vol. I, p. 518, citat de C. Notton, *Annales du Siam*, p. 4, n. 2.

ei alb cînd începuse să caute o așezare pentru a întemeia orașul Xieng Măi.⁷⁶ Găsim deci în India și în regiunile hinduizate vînătoarea unui cerb miraculos (*śarabha*, Cerbul de aur etc.) în legătură cu: 1) cucerirea unui teritoriu (sau întemeierea unui regat); 2) întemeierea unui oraș; 3) obținerea suveranității universale; 4) o experiență decisivă, un fel de *metanoia* sau conversiune religioasă (cf. Cerbul-Bodhisattva).

Aceste valori și funcțiuni nu epuizează deloc mitologia indiană a cerbului. Am făcut deja aluzie la caracterul demonic al lui *śarabha*, așa cum apare în Purāṇa. Într-un episod celebru din Rāmāyaṇa (III, 40, 48, 49) Marīcha, posedat de un demon, se transformă într-un cerb de aur cu patru coarne de aur împodobite cu perle și îl atrage pe Rāma în urmărirea sa. Astfel Sītā rămîne singură și Rāvana reușește în cele din urmă s-o răpească.⁷⁷

Caracterul ambivalent al cerbului ne va reține atenția mai departe. Să adăugăm că aceste mituri și legende au circulat continuu de la un popor la altul. Varianta punînd în evidență pe Bodhisattva transformat în *śarabha*, cu scopul de a-l converti pe regele vînător, constituie probabil sursa uneia dintre cele mai populare legende creștine, aceea a conversiunii Sfîntului Eustachie. Generalul roman Placidus, bogat, dar caritabil idolatru, era pasionat de vînătoare. Într-o zi pe cînd vîna împreună cu alaiul său, întîlni un cerb de o mare frumusețe și-l urmări pînă în vîrfurile unei stînci. Acolo, în timp ce Placidus îi admira maiestratea, zări o cruce între coarnele lui, și cerbul îi vorbi cu voce de om zicîndu-i că era Hristos pe care Placidus îl onora fără să știe.⁷⁸ Istoria, trecînd prin versiunile arabe și pehlevi, își are obîrșia în sursele sanscrite.⁷⁹ Dar dacă Hristos a putut fi asimi-

⁷⁶ C. Notton, *op. cit.*, p. 4, n. 2.

⁷⁷ După J. Darmsteter, *Revue des Etudes Juives*, II, 1881, pp. 300–302, această poveste a trecut, prin intermediul persan, în folclorul religios evreiesc; regele David urmărește un cerb și ajunge în țara Filistinilor, unde este făcut prizonier de fratele lui Goliath. Cf. M. B. Ogle, „The Stag-Messenger Episode” (*American Journal of Philology*, XXXVII, pp. 387–416), pp. 412 și urm.

⁷⁸ *Acta Sanctorum*, vol. VI, pp. 123 și urm. (20 septembrie). Episodul este amplu comentat de Pschmadt, *Die Sage von der verfolgten Hinde*, pp. 45 și urm., care studiază și legendele paralele ale lui St. Hubert și Julien l'Hospitalier.

⁷⁹ Cf. Gerould, in *Publications of Modern Languages Association*, 19, 1940, pp. 335 și urm.; M. B. Ogle, *op. cit.*, p. 411.

lat cerbului, aceasta se explică prin faptul că cerbul simboliza deja în Grecia antică acea *renovatio* periodică și universală și asta datorită tocmai reînnoirii periodice a coarnelor sale.⁸⁰ Cu alte cuvinte, vom găsi mereu la „originea“ unei legende un univers spiritual arhaic care nu numai că a precedat-o, dar, mai ales, i-a pregătit apariția și „succesul“.

Indo-arieni, fino-ugrieni, altaici

Cît despre miturile popoarelor nomade ale Asiei Centrale, punînd în evidență urmărirea unui cerb⁸¹, ele sînt desigur solidare cu arta lor, în care motivul dominant este constituit de scenele de vînătoare: cerbi zburînd în galop, grifoni înaripați ucigînd mufloni, păsări de pradă sărind asupra cerbilor și a muflonilor etc. Andreas Alföldi⁸² și Franz Altheim⁸³ au insistat în mai multe rînduri asupra raporturilor între armata animalieră a nomazilor asiatici și miturile lor de origine și de cucerire (*Landnahme-saga*). Într-un capitol precedent am arătat carac-

⁸⁰ Cf. H. Ch. Puech, „Le Cert et le Serpent“ (*Cahiers archéologiques*, IV, 1949, pp. 17–60), pp. 29 și urm. Același simbolism este atestat în China protoistorică, în Altai, în anumite culturi ale Americii centrale și de Nord (mai ales Maya și Pueblo); cf. C. Hentze, *Comment il faut lire l'iconographie d'un vase en bronze chinois de la période Shang* (Conferențe I.S.M.E.O., vol. I, Roma, 1951, pp. 1–60); id., *Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shang-Zeit*, Antwerpen, 1951, pp. 210 și urm. A se vedea și Mircea Eliade, *Images et Symboles*, Paris, 1951, p. 216, n. 5.

⁸¹ Cf., între altele, W. Eberhard, *Lokalkulturen im Alten China. Part. I.: Die Lokalkulturen des Nordens u. Westens*, Leiden, 1942, pp. 78 și urm.; S. Szaszman, „Le roi Bulan et le problème de la conversion des Khazars“ (*Ephemerides Theologicae Lovanienses*, XXXIII, 1957, pp. 71 și urm.).

⁸² A se vedea mai ales „Theriomorphe Weltbetrachtung in der Hochasiatischen Kulturen“ (*Archaeologische Anzeiger*, 1931, col. 393–418); id., *Der frühromische Reiteradel und seine Ehrenabzeichen*, Badeb-Baden, 1952.

⁸³ Cf. mai ales *Weltgeschichte Asiens im griechischen Zeitalter*, II, Halle, 1948, pp. 297 și urm.: *Literatur und Gesellschaft im ausgehenden Altertum* (1950), II, pp. 15 și urm.; *Atilla und die Hunnen*, (Baden-Baden, 1951, pp. 76 și urm.; *Niedergang der Alten Welt*, I, (1952), pp. 320 și urm.; *Geschichte d. Hunnen I*, pp. 230 și urm. Vezi și F. Altheim și E. Trautmann, „Hirsch u. Hirschsage bei den Arier“ (*Germania*, N. F., III, 1941, pp. 286–297; 349–357).

terul arhaic al acestui ansamblu mitico-ritual în care strămoșul este un carnasier, model exemplar în același timp al vînătorului și al războinicului invincibil.⁸⁴ Examinată în această perspectivă vînătoarea unui cervideu ducînd la descoperirea și la cucerirea unui teritoriu se poate interpreta ca reactualizarea unui mit al originii: strămoșul mitic, carnasierul, urmărește un cervideu și cucerește patria viitoare a descendenților săi. Cum era de prevăzut popoarele stepelor eurasiatice, locuind zone periferice în raport cu centrele de înaltă civilizație, au păstrat timp mai îndelungat tradiții arhaice asemănătoare.⁸⁵ Dar asta nu vrea să spună că alte grupuri etnice n-au cunoscut tradiții similare, nici că nomazii stepei eurasiatice n-au primit și asimilat anumite elemente de cultură superioară, înainte chiar de a atinge frontierele imperiilor roman, persan, chinez pe care aveau să le atace puțin timp după aceea.

F. Altheim amintește, după H. Jacobsohn, că termenul *śarabha* s-a conservat în cuvîntul vogul **suorp*, **šorp*, „elan”.⁸⁶ Și tot așa cum în India *śarabha* este un cervideu miraculos cu opt picioare, adversar al elefantului și al leului, la voguli elanul (*šuorp*) este un animal redutabil trimis de cer. Într-o poezie vogulă oamenii îl roagă pe Numi Tārem, Tatăl ceresc, să transforme elanul într-un animal cu patru picioare; altfel va distruge speța umană.⁸⁷ Cum remarcă F. Altheim, ugrienii au conservat nu numai cuvintele, dar și reprezentările mitice din timpurile ariene.⁸⁸

Cît despre motivul specific al artei animaliere a stepelor, nu este nici el o creație a popoarelor paleo-siberiene. La Tell-Halaf,

⁸⁴ A se vedea mai sus cap. I. Cf. și E. Lozovan, „Du nom ethnique des Daces” (*Revue Internationale d’onomastique*, XII, 1961, pp. 27–32).

⁸⁵ R. Merkelbach vorbește despre „Gesetz von der Erhaltung des Alten an der Peripherie”, *op. cit.*, p. 520.

⁸⁶ H. Jacobsohn, *Arier und Ugrofinnen* (1932), p. 57; F. Altheim, *Geschichte der Hunnen*, I, p. 232. Nu este de altfel singura vocabulă ariană împrumutată de ugrieni; cf., de exemplu, mordvinul *azoro*, „Domnul” din indo-iranianul **asura*; H. Jacobsohn, *op. cit.*, p. 38; 138; F. Altheim, *op. cit.*, p. 230.

⁸⁷ B. Munkácsi, citat de F. Altheim, pp. 232–33. Traducerea germană a poemului vogul a fost publicată de F. Altheim, *Niedergang der Alten Welt*, I, pp. 235 și urm.

⁸⁸ *Geschichte der Hunnen*, I, p. 233.

adică în zona de influență a arienilor din Mitanni, s-a găsit un relief din secolul al XI-lea *a. Chr.*, înfățișând un elan atacat de un carnasier. Acesta din urmă nu este cunoscut în Asia anterioară: este un *gulo gulo*, carnasier care trăiește exclusiv în partea septentrională a Eurasiei.⁸⁹ Regăsim o scenă similară pe covorul de fetru din Noîn Ula (în Mongolia exterioară): o răpitoare înaripată (ca fiarele fabuloase ale ostiacilor) se aruncă asupra unui elan. Se știe că o parte din țesăturile de la Noîn Ula provine din regiunea greco-sarmată din sudul Rusiei, sau din Siria; o altă parte din China. În ceea ce privește covorul cu scena luptei elan-carnasier, ea amintește prin stil luptele de animale din arta sarmată a Rusiei meridionale, dar mai ales plăcile de aur din Siberia occidentală.⁹⁰ Artă animalieră a stepelor pare originară din Rusia meridională, adică din Caucaz, și cum este René Grousset înclinat să creadă, în ultimă analiză dependentă de lumea mesopotamiană.⁹¹

Este vorba evident de o artă solidară cu o concepție religioasă și o mitologie specifice. Făcând bilanțul cercetărilor asupra motivului care ne preocupă, adică al vânătorii unui cervideu ducând la descoperirea unui teritoriu, F. Altheim identifică elementele sale constitutive la indo-arieni: numele *śarabha*, conservat de ugrieni; cea mai veche reprezentare plastică pe reliefurile găsite în regiunea ocupată de mitannieni. Cu alte cuvinte din timpurile cele mai vechi, populațiile nomade din centrul și din nordul Asiei au împrumutat aceste elemente mitico-religioase de la vecinii lor, indo-arieni.⁹² Dar coborînd spre India, arienii au uitat motivul originar (tema carnasierului urmărind un cervideu) în timp ce ugrienii și altaicii l-au păstrat și i-au dat o nouă vigoare.⁹³ Pe de altă parte, după cum am văzut, mitul *śarabha* a cunoscut și în India noi valorificări. O dovadă

⁸⁹ A se vedea bibliografia în F. Altheim, *Geschichte d. Hunnen*, I, pp. 234 și urm.

⁹⁰ Cf. discuția problemelor și bibliografia în F. Altheim, *op. cit.*, pp. 236 și urm. Paginile din R. Grousset, *L'Empire des Steppes*, Paris, 1939, pp. 42–52, 623 și urm., rămân încă cea mai bună introducere în studiul artei animaliere a stepelor.

⁹¹ R. Grousset, *op. cit.*, p. 625.

⁹² F. Altheim, *Gesch. d. Hunnen*, I, p. 237

⁹³ La tătari și ciuvaci numele elanului sau al elanului domestic este *bulan* de la *bulmaq*, „a găsi”, cu sufixul *n*, adică „cel care află”; cf. H. Grégoire (*Byzantion*, 12, 1937, p. 261), citat de F. Altheim, I, p. 239. Dar e greu de stabilit dacă e vorba de un vechi mit uitat; cf. F. Altheim, *ibid.*

în plus că este vorba de un scenariu mitico-ritual de o excepțională bogăție, susceptibil de a fi folosit în contexte multiple și în scopuri variate.

Cît despre versiunea hunică din *Landnahme-Saga* ea nu este desigur cea mai veche, cum credeau Alföldi, A. H. Krappe și alți autori. F. Altheim a descoperit de curînd ceea ce el numește *Urbild*-ul tuturor versiunilor într-o legendă relatată de gramaticul grec Agatharchides din Cnidos, care a trăit la începutul secolului al II-lea *a. Chr.* Conform acestei legende, leii hăituiseră caii persanului Erythros prin Marea Roșie, pînă la o insulă. Erythros își urmă herghelia de cai și pe stăvarii lor și întemeie pe insulă o cetate.⁹⁴ După cum se vede, este vorba de o veritabilă vînătoare, și nu de un animal-călăuză care revelează un teritoriu necunoscut. Caracterul arhaic al legendei este întărit de faptul că vînează chiar animalele sălbatice (leii). Aluzia la întemeierea unei cetăți nu denotă numaidecît o dată recentă, căci, în această parte a lumii, cetățile sînt cunoscute din protoistorie.⁹⁵

Cînd avem de-a face cu credințe religioase și valori culturale comune nomazilor eurasiatici și populațiilor din Europa orientală, e bine să ținem seama de două serii de fapte: 1) analogiile culturale între vechii iranieni și turco-mongoli; 2) influențele iraniene tîrzii (sassanide și post-sassanide) asupra anumitor popoare eurasiatice, înaintea irupției lor în lumea romană și germanică. Karl Meuli a pus bine în lumină asemănările tehnicilor de război și de vînătoare la iranieni și la turco-mongoli.⁹⁶ Savantul elvețian presupune că este vorba despre un element

⁹⁴ Agatharchides, *Die mari Erythraeo*, 5 (G. G. M. I, [1885], p. 113), citat de F. Altheim, *Geschichte d. Hunnen*, V, p. 393. Erythros trăia în timpul iernii la Pasargades, dar vara în apropierea Mării Roșii (la origine se înțelegea prin asta Golful Persic).

⁹⁵ Vînătoarea rituală, întreprinsă cu scopul de a găsi așezarea unui nou sat, este practică încă de anumite populații africane; cf. Helmut Straube, *Die Tierverkleidungen der Africanischen Naturvölker*, Wiesbaden, 1955, pp. 83–84. Să adăugăm că exemplele africane sînt susceptibile de a lumina anumite aspecte ale popoarelor noastre. Într-adevăr, se poate urmări, în Africa, continuitatea „vînătorii rituale” — în legătură cu inițierea, societățile secrete, suveranitatea — de la fazele cele mai arhaice (culturile de vînători) pînă la culturile pastorale și agricole. Cf. Straube, pp. 198 și urm. și *Passim*.

⁹⁶ Karl Meuli, „Ein altpersischer Kriegsbrauch“ (*Westöstliche Abhandlungen. Festschrift für Rudolph Tohudî*, Wiesbaden, 1954, pp. 63–85, cu o bogată bibliografie).

specific culturilor păstorilor războinici din Asia centrală, adică popoarelor de cavaleri, crescători de cai.⁹⁷ Meuli lasă deschisă problema eventualelor influențe asiriene.⁹⁸ Oricum ar fi, caracterelor asemănătoare pe care le regăsim la diferite populații de călăreți trebuie să ne pună în gardă împotriva explicațiilor prea rigide privind influențele turco-ugriene asupra populațiilor din Europa centrală și orientală. Anumite elemente culturale considerate a fi fost aduse de nomazii eurasiatici pot fi în realitate de origine iraniană, adică, altfel zis, să preceadă cu opt pînă la zece secole marile invazii ale începutului erei creștine.

Și asta este cu atît mai adevărat cu cît anumite popoare din stepe au suferit o puternică influență din partea culturii sassanide.⁹⁹ Astfel A. Maurodinov a arătat pe larg cum tezaurul protobulgar de la Nagyszentmiklós trădează influența artei sassanide. Maurodinov conchide că arta sassanidă își exersase influența asupra strămoșilor protobulgarilor, „și această influență le-a fost transmisă de propria lor tradiție artistică”¹⁰⁰. Pe de altă parte, săpăturile arheologice ale lui Kopeny de pe Enisei (la 300 de km sud-vest de Krasnoiarsk) au scos la lumină vase de aur din secolele al XI-lea și al X-lea prezentînd influențe post-sassanide de același tip.¹⁰¹ Asta vrea să spună că în cele din urmă invadatorii aduceau în Europa orientală o cultură în care moștenirea arhaică a vîntătorilor-războinici eurasiatici suferise influența elementelor de cultură sassanidă, bizantină, egeeană și chiar germanică.

În toată Europa, dar mai ales în regiunile din sud-est, etnii, religii și culturi diferite s-au întîlnit, confruntat și influențat

⁹⁷ *Op. cit.*, p. 77.

⁹⁸ *Op. cit.*, p. 82.

⁹⁹ Despre strălucirea culturii sassanide, vezi Altheim, *Geschichte d. Hunnen*, pp. 195 și urm., care discută și literatura critică cea mai recentă asupra acestei probleme.

¹⁰⁰ A. Maurodinov, „Le Trésor Protobulgare de Nagyszentmiklós” (*Archeologia Hungarica*, 29, Budapesta, 1943), pp. 210 și urm.; F. Altheim, *Gesch. d. Hunnen*, V, pp. 253 și urm.

¹⁰¹ A. L. Mongaît, *Archaeology in the U.S.R.R.* (translated and adapted by M. W. Thompson, Penguin Books, Baltimore-Maryland, 1961), p. 261 și pl. 20, a. F. Altheim citează de asemenea și alte exemple de artă protobulgară de origine iraniană; cf. *Gesch. d. Hunnen*, pp. 259, 285.

mutual de cel puțin trei milenii înaintea erei marilor invazii. Dacia a fost prin excelență țara întâlnirilor. Din preistorie și pînă în zorii epocii moderne influențele orientale și egeene n-au încetat. Pe de altă parte, în formarea poporului și a civilizației geto-dace, elementele iraniene (scitice) dar mai ales celtice au jucat un rol important; în urma acestor influențe și simbioze substratul traco-cimerian a primit înfățișarea culturală specifică, care îl distinge de culturile tracilor balcanici. În sfîrșit, colonizarea romană aduse masiva contribuție latină cu aporturile elenismului în faza sa sincretistă.

Trebuia să amintim aceste cîteva fapte bine cunoscute, pentru că nu se ține seama de ansamblul lor cînd se interpretează anumite realități religioase arhaice sau anumite creații folclorice. Pe scurt, elementele mitologice constitutive ale legendei lui Dragoș preexistau în *Romania* orientală. Noi am amintit paralele lor italice, celtice, mediteraneene, orientale. Am arătat *arhaismul* lor. Această notă este importantă deoarece comportamentele și ideile religioase arhaice nu se conservă numai în zonele marginale ale oikumeniei, ci și în anumite regiuni deosebit de conservatoare cum sînt cele ale Carpaților, Balcanilor, Pirineilor. Paradoxul Daciei, și în general al întregii Peninsule Balcanice, este că ea constituie în același timp o „răspîntie“, în care se întretaie influențe diverse, și o zonă conservatoare, cum o dovedesc elementele de cultură arhaică care au supraviețuit aici pînă la începutul secolului al XX-lea. Cu alte cuvinte, nu trebuie să ne imaginăm că sosirea unui val de cultură superioară anantiza, prin însuși „succesul“ ei, formele anterioare de cultură. Un asemenea fenomen nu se verifică decît în timpurile moderne și mai ales la nivelul culturii materiale și chiar în acest caz, „aculturația“ nu este niciodată definitivă.

Note finale

Este important să ne oprim un moment asupra anumitor rezultate ale cercetării noastre.

1. Oricare ar fi influența tradiției ungurești a lui Hunor și Magor asupra cronicarilor români, nu poate fi vorba decît despre

o influență stilistică. Chiar dacă ea a fost prelucrată după modelul unguresc, legenda lui Dragoș n-a putut fi împrumutată așa cum era de primii cronicari români. Din punct de vedere al structurii, diferența între cele două versiuni este prea importantă: cerbul-călăuză care dispare miraculos în prima; zimbrul, vînat și doborât într-a doua.

2. Trebuie deci să presupunem existența unei legende autohtone comportînd vînătoarea și sacrificarea unui zimbru ca probă de tip „eroic“. Aceasta poate fi în legătură: a) fie cu un anumit tip de inițiere (taumahia arhaică mediteraneană; Misterele lui Mithra); b) fie cu obținerea „suveranității“ (mai exact a unei supremații locale); c) fie, în sfîrșit, cu colonizarea unui teritoriu necunoscut (sacrificiul de întemeiere). Toate aceste semnificații religioase ale vînătorii ceremoniale și ale sacrificării unei fiare sînt atestate în Orientul Apropiat antic și în lumea mediteraneană și romană, sub formă de ritualuri, mituri, legende sau simple amintiri supraviețuind la nivel folcloric. Existența unui scenariu mitico-ritual similar în Dacia constituie o problemă care rămîne deschisă. Dar este sigur că „universurile imaginare“ solidare cu asemenea sisteme mitico-rituale au fost cunoscute în Dacia și în restul Europei orientale, pentru că ele se regăsesc în creațiile folclorice.

3. Prin structura sa, varianta daco-română face parte din cultura vînătorilor. Dar cum se întîmplă, și la alte popoare vecine, în primul rînd la unguri, „ideologia vînătorii“ se transformă în „ideologie pastorală“. Acest proces se lasă descifrat și în alte tradiții religioase românești de origine precreștină; de exemplu ritul *cervulum facere* coexistă cu mascarada rituală a caprei (*capra*, *brezaia*) sau este înlocuit cu ea. În ce măsură această ideologie pastorală este dominantă în cultura populară românească se poate proba, printre altele, prin faptul că *Miorița* este capodopera folclorului poetic românesc. Elementul esențial al baladei este prestigiul oracular al oii. Or, animalul oracular este o credință extrem de arhaică, moștenire a unei culturi preistorice de vînători, supraviețuind într-un complex cultural pastoral.

4. „Mitologia cerbului“ este și ea atestată în folclorul românesc. Dar e greu de precizat care structuri sînt autohtone (adică aparțin protoistoriei balcanice) și care este aportul, mai recent, al legendelor orientale. Ca peste tot în Europa orientală

tradițiile religioase populare românești s-au constituit printr-o serie de aluviuni succesive.

5. Am văzut cât de numeroase și variate sînt povestirile punînd în scenă vînătoarea unui cervideu; urmărindu-l se descoperă o țară necunoscută sau se pătrunde în Infern, sau se întîlnește cu Bodhisattva sau cu Hristos etc.; în alte legende pe care nu le-am studiat cerbul urmărit este o zeiță, o vrăjitoare, un demon, sau domnul regatului morților, și el îl atrage pe vînător în cealaltă lume ori într-o lume feerică sau magică etc.¹⁰² Se poate totuși descifra elementul fundamental de unitate subiacentă în toate aceste istorii: urmărirea unui cervideu are ca rezultat o schimbare radicală a situației sau a felului de a fi al vînătorului. Este vorba de o „ruptură de nivel”: se trece de la viață la moarte, de la profan la sacru, de la condiția obișnuită la suveranitate; se întîlnesc ființe supraomenești (zeițe, magicieni, vrăjitori) sau morți, zei sau demoni; se trece de la stepă la cîmpia fertilă, de la starea larvară la existența plinară și glorioasă, de la anonim la istorie sau de la dependență la autonomie. În toate aceste cazuri ruptura de nivel fondează un nou mod de a exista (și asta e adevărat și pentru variantele în care eroul moare sau pătrunde în altă lume). Iată pentru ce aceste mituri și legende, cînd le raportăm la evenimentele „istorice”, constituie *începuturile* prin excelență, *originea*, *actul de întemeiere* și devin mai tîrziu punctul de plecare și modelul exemplar în istoriografiile naționale.

6. După cum am văzut, și alte animale au îndeplinit roluri similare. Chiar dacă anumite variante sînt tîrzii, adică de origine „literară” (sau, simplu, reinventate pentru motive de etimologie)¹⁰³, faptul că s-a găsit necesar ca să fie reinventate sau readaptate dovedește că legendele punînd în scenă un animal satisfăceau anumite nevoi ale unui *psyché* profund: ele jucau un rol în dialectica spiritului omenesc, care-l obligă pe om să fie prezent în lume revelîndu-și lui însuși propriul mod de existență

¹⁰² Cf. W. E. Peuckert, articolul „Hirsch” în *Handwörterbuch d. deutschen Aberglaubens*, vol. IV, spec. col. 93 și urm. A se vedea și Karl von Spiess, *Marksteine der Volkskunst*, II, Berlin, 1942, pp. 73, 141 (Die gejagte Hinde).

¹⁰³ N-am citat asemenea exemple, dar există cîteva în antichitatea greacă; cf. A. H. Krappe, *op. cit.*, pp. 228, 231 etc.

și asumându-și totodată responsabilitățile. Or, sursa tuturor acestor mituri, ritualuri, credințe și legende se află într-o concepție magico-religioasă extrem de arhaică: *animalul* (i. e. forța religioasă pe care o încarnează) *este cel care descoperă soluția unei situații aparent fără ieșire*, el este cel care operează ruptura într-o lume închisă și deci face posibilă trecerea la un mod de existență superior. Desigur, este vorba de o concepție preistorică, ceea ce nu surprinde dacă știm că sute de mii de ani omul nu numai că a trăit din vânătoare, dar a asumat o consangvinitate mistică cu animalul. Acest trecut primordial n-a fost niciodată complet abolit. Simbolurile, semnificațiile, imaginile care au ținut și s-au constituit în acele timpuri fabuloase în care animalul reprezenta în același timp misterul lumii și cifra care făcea lumea inteligibilă și-au pierdut de mult timp funcția lor în conștiință, căci au devenit inutile la nivelul experienței pragmatice diurne. Dar ele mai supraviețuiesc încă în universurile imaginare: visuri, fantezii, creații literare și artistice etc. Și sînt inestimabile pentru cunoașterea omului.

1965

MEȘTERUL MANOLE ȘI MÎNĂSTIREA ARGEȘULUI

Poezie populară și folclor religios

Într-o carte apărută în 1943, *Comentarii la Legenda Meșterului Manole* (București, Ed. Publicom, 144 pagini), am încercat o primă exegeză a universului spiritual revelat de celebra baladă românească. O altă lucrare, *Manole et les rites de construction*, este destinată să continue și să dezvolte această exegeză pe un plan mai larg, interesându-i deopotrivă pe româniști și pe balcanologi, folcloriști și istorici ai religiilor. Fiind amînată pînă în prezent publicarea acestei lucrări din diverse motive, ne propunem, în paginile care urmează, să-i trasăm liniile directoare și să semnalăm anumite rezultate.

Studiul legendei Mînăstirii Argeșului poate fi abordat din perspective diferite, dar complementare. Dacă lăsăm la o parte imitațiile literare, traducерile și adaptările baladei culese și publicate de Alecsandri — toate aspectele care sînt legate de istoria literaturii și de literatura comparată — pentru a ne limita exclusiv la producțiile folclorice, mai multe demersuri i se propun cercetătorului. Prima problemă este una de estetică: valoarea literară a diferitelor variante înregistrate și eventuala lor comparație cu creațiile populare analoage din Peninsula Balcanică și Europa danubiană; 2. apoi problema istorică cu diversele ei aspecte: a) circulația motivului folcloric în sud-estul european și în Europa danubiană; b) eventualele împrumuturi și influențe reciproce în interiorul acestor zone culturale; c) identificarea „centrului de origine“, a regiunii în care balada a luat naștere ca operă poetică. În afara acestor două puncte de vedere, care interesează mai ales pe stiliștii și pe folcloriștii româniști și balcanologi, mai trebuie ținut seamă și de: 3. perspectiva proprie folcloristului, care se străduiește să culeagă și să compare legende și credințe analoage

și la alte popoare europene, chiar în cazul în care acestea n-au produs creații poetice autonome; 4. perspectiva etnologului care ia în considerare ansamblul riturilor de construcție, atestate aproape pretutindeni în lume, și se străduiește să le integreze în diferite structuri culturale; 5. în sfârșit perspectiva istoricului religiilor care, utilizând concluziile folcloriștilor și etnologilor, se străduiește să descopere situația existențială care a dat naștere ideologiei și riturilor de construcție, și se silește, mai ales, să facă inteligibil universul teoretic întemeiat de o asemenea situație.

Cercetările lui L. Șăineanu, M. Arnaudov, P. Skok, P. Caraman, D. Caracostea, G. Cocchiara și D. Găzdaru au adus progrese suficiente în studiul baladei românești și balcanice; trimitem la lucrările lor pentru amănuntul anchetei și pentru bibliografie.¹ Pentru studiul nostru, va fi suficient să amintim pe scurt esențialul dosarului: *Mânăstirea Argeșului*, publicată pentru prima oară de Vasile Alecsandri în volumul său *Balade adunate și îndreptate* (Iași, 1852), a fost tradusă în franceză de același autor în ale sale *Ballades et chants populaires de Roumanie* (Paris,

¹ L. Șăineanu, *Studii folclorice*, București, 1896; id. [L. Săinean] „Les rites de construction d'après la poésie populaire de l'Europe Orientale“. în *Revue de l'Histoire des religions*, t. 45, 1902, pp. 359–396; M. Arnaudov, „Văgradena nevêsta“ în *Sbornik za narodni umotvorenija i narodopis*, XXXIV, 1920, pp. 245–512; Petar Skok, „Iz balkanske komparativne literature, Rumunske paralele «zidanju Skadra»“, în *Glasnik Skopskog naučnog društva*, Skoplije, 1929, pp. 220–242; P. Caraman „Considerații critice asupra genezei și răspîndirii baladei Meșterului Manole în Balcani“, în *Buletinul Institutului de filologie română „Alexandru Philippide“*, I, Iași, 1934, pp. 62–102; Giuseppe Morici, „La vittima dell'edifizio“, în *Annali del R. Istituto superiore orientale di Napoli*, IX, 1937, pp. 177–216; D. Caracostea, „Material sud-est european și formă românească“, în *Revista Fundațiilor regale*, decembrie, 1942, pp. 619–666 (studiu reprodus în *Poezia tradițională română* [București, 1969], II, pp. 185–223); G. Cocchiara, „Il ponte di Arta e i sacrifici di costruzione“, în *Annali del Museo Pitre*, I, Palermo, 1950, pp. 38–81; D. Găzdaru, „Legenda Meșterului Manole“, în *Arhiva*, Iași, 1932, pp. 88–92; ed., „Contribuția Românilor la progresul cultural al Slavilor“, III, în *Cuget românesc*, An. II, nr. 3, Buenos-Aires, 1952, pp. 155–159. Pentru a ușura notele din josul paginilor, ne vom mulțumi să trimitem la bibliografiile conținute în ale noastre *Comentarii* și bogatul studiu al lui Cocchiara. Savantul folclorist italian nu pare să fi cunoscut cartea noastră pe care o menționează totuși (p. 71, n. 118); altfel ar fi ținut cont de cercetările lui Găzdaru, Arnaudov și Caracostea, ale căror rezultate noi ne-am folosit.

1855, pp. 143–158). Versiunea lui Alecsandri fiind destul de cunoscută, sîntem recunoscători lui N. -A. Gheorghiu de a ne fi pus la dispoziție traducerea sa inedită, căreia i se vor aprecia înaltele calități poetice. (Din comoditate metrică, numele lui Manole este transcris în traducerea lui N. -A. Gheorghiu: Manol.)

I

*L' Argeș en aval,
Dans le joli val,
Le Prince-Noir vient
Et il s' entretient
Avec neuf maçons,
Maîtres, compagnons,
Et Manol dixième,
Leur maître suprême,
Afin qu' ils choisissent
Un endroit propice
Sur ses vastes terres
Pour un monastère.*

*Et voici, soudain,
Que sur leur chemin,
Un berger les scrute,
Jouant de sa flûte;
Et dès qu' il surgit,
Le Prince lui dit :*

*— Petit berger, fier
Jouant de doux airs,
Allant en amont
Avec tes moutons,
Ou descendant l' eau
Avec ton troupeau,
N' as-tu pas vu là,
Par ou tu passas,
Des murs délaissés
Et non achevés,
Parmi des piliers
Et des noisetiers?*

*— Si, Seigneur, j' ai vu
Des murs délaissés
Et non achevés
Mes chiens, quand les voient,
Hurlent et aboient,
Comme s' ils pressentent
La mort qui les hante,
Le Prince l' entend
Et repart soudain,
Suivant son chemin
Avec Neuf maçons,
Maîtres, compagnons,
Et Manol dixième,
Leur maître suprême.*

*— Les voici mes murs!
Donc vous, compagnons
Et maîtres maçons,
Passez aux travaux:
Il faut qu' aussitôt,
Ici, vous leviez
Et le bâtissiez
Mon beau monastère
Sans pareil sur terre.
J' offre mes richesses,
Des rangs de noblesse;
Ou sinon, sachez,
Je vous fais murer,
Murer tous, vivants!...*

II

*Travaillant sans trêve,
Leur grand mur s' élève;*

*Mais tout travail fait,
La nuit s'écroulait!
Et pendant trois nuits,
Tout croule avec bruit!*

*Le Prince les mande
Et les réprimande :
Faché, furieux,
Il menace et veut
Les murer vivants...
Les maîtres maçons
Et les compagnons
En travaillant tremblent,
En tremblant travaillent...
Tandis que Manol,
Couché sur le sol,
Fait, en s'endormant
Un songe étonnant,
Puis, lorsqu'il se lève
Il leur dit son rêve :*

*— Chers maîtres maçons
Et chers compagnons,
J'ai fait, en dormant,
Un rêve étonnant.
Du ciel j'entendis
Quelqu'un qui me dit :
Ce que l'on construit
Tombera la nuit,
Jusqu'à ce que nous
Déciderons, tous,
D'emmurer l'épouse
Ou la sœur, venant
Porter la première
Au mari ou frère
A manger demain,
Au petit matin.
Donc si vous tenez
A parachever
Ce saint monastère*

*Sans pareil sur terre,
Il faudra jurer
Et nous engager,
Et qui la première,
Viendra demain,
Au petit matin,
Nous l'immolerons
Et l'emmurerons!*

III

*A l'aube, voici
Que Manol bondit
Et qu'il monte sur
Les restes des murs,
Scrutant le chemin,
Perçant le lointain.
Hélas, pauvre maître,
Qui voit-il paraître ?
Anne, sa chérie,
Fleur de la prairie !
Elle s'approchait
Et lui apportait
A boire, à manger...
A genoux, en pleurs,
Il prie le Seigneur :
— Verse sur le monde,
La pluie qui inonde,
Change les rivières
En torrents sur terre ;
Fais que les eaux croissent,
Pour que ma mie, lasse,
Ne puisse avancer !
Dieu ayant pitié
Lui obéit et
Fait couler bientôt
Du ciel, l'eau en flots.
Mais, bravant l'averse,
Sa femme traverse
Les eaux, les torrents...*

*Et Manol soupire,
Son cœur se déchire ;
Il se signe, en pleurs,
Et prie le Seigneur :
— Fais souffler un vent,
Un vent si puissant,
Qu'il plie les sapins,
Dépouille les pins,
Abatte les montagnes
Quant a sa campagne,
En bravant le vent
D'un pas hésitant,
Arrive, épuisée.*

IV

*Les autres maçons,
Maîtres, compagnons,
Sont tous délivrés,
Là, quand ils la voient,
Et Manol l'enlace
Et, troublé, l'embrasse,
Puis, monte avec elle
Dans les bras, l'échelle :
— Ne crains rien du tout,
Ma chérie, car nous
Voulons plaisanter
Et là t'emmurer !
Et le mur grandit
Et l'ensevelit
D'abord jusqu'aux pieds,
Puis jusqu'aux mollets.
Et sa pauvre chère
Ne sourit plus guère :
— Manol, cher Manol,
O Maître Manol,
Le gros mur m'étreint,
Et tout mon corps geint !*

*Mais il est muet,
Travaille et se tait.*

*Et le mur grandit
Et l'ensevelit
D'abord jusqu'aux pieds,
Puis jusqu'aux mollets,
Après, jusqu'aux reins
Et puis jusqu'aux seins.*

*La pauvre Anne ignore
Son but et l'implore :
— Manol, cher Manol,
O Maître Manol,
Le gros mur m'étreint
Et serre mes seins,
Mon cher petit geint !
Mais le mur grandit
Et l'ensevelit
De pieds jusqu'aux reins,
Après jusqu'aux seins
Puis jusqu'aux menton,
Enfin jusqu'au front.
Il bâtit si bien
Qu'on ne voit plus rien ;
Pourtant il l'entend
Du mur gémissant :
— Manol, cher Manol,
O maître Manol,
Le gros mur m'étreint
Et ma vie s'éteint !*

V

*L'Argeș en aval,
Dans un joli val,
Noir, le Prince, arrive
Sur la belle rive,
Faire ses prières
Dans le monastère,
Le Prince et sa garde,
Ravis, le regardent :
— Vous, dit-il, maçons,
Maîtres, compagnons,*

*Dites-moi, sans peur,
La main sur le cœur,
Si votre science
Peut avec aisance
Faire pour ma gloire
Et pour ma mémoire
Plus beau monastère?
Les dix grands maçons,
Maîtres, compagnons,
Sis sur la charpente,
Du haut toit en pente,
Répondent joyeux:
Et fort orgueilleux:
— Comme nous, maçons,
Maître, compagnons,
Tu ne trouveras
Jamais ici-bas.
Sache, donc, que nous
Pourrons n'importe où
Bâtir sur la terre
Plus beau monastère,
Plus éblouissant
Et resplendissant!*

*Or, le Prince écoute
Et ordonne, en rage,
D'enlever l'ouvrage
De l'échafaudage,
Afin que les bons
Dix maîtres maçons
Soient abandonnés
Là, sur la charpente
Du haut toit en pente.*

*Mais les maîtres sont
Adroits et se font
Des ailes qui volent,
Ailes d'échandole ;...
Un à un descendent,
Mais là où ils tombent
Ils creusent leur tombe.
Or, pauvre Manol,
Le maître Manol,
Tout juste à l'instant
Où prend son élan,
Entend une voix
Sortir des parois,
Une voix aimée,
Faible et étouffée,
Qui pleure et gémit :...
— Manol, cher Manol,
O maître Manol,
Le gros mur m'étreint
Et serre mes seins,
Mon cher petit geint
Et ma vie s'éteint!
Il l'entend si près
Qu'il reste égaré,
Et de la charpente
Du haut tout en pente,
S'écroule Manol.
Et là où son vol
S'écrasa au sol,
Jaillit de l'eau claire,
Sallée et amère,
Car dans sa pauvre onde
Ses larmes se fondent!²*

² A se vedea și Vasile Alecsandri, *Poezii populare ale Românilor*, Ediție îngrijită de Gh. Vrabie, București, 1965, vol. I, pp. 250–260, vol. II, pp. 159–164 (note și variante); Al. Amzulescu, *Balade populare românești*, București, 1964, vol. III, pp. 7–58. Cf. și Ion Taloș, „Balada Meșterului Manole și variantele ei transilvănene” (*Revista de Folclor*, VII, 1962, pp. 22–56; p. 41, bibliografia

MONASTIREA ARGEȘULUI

(Varianta V. Alecsandri)

*Pe Argeș în gios
Pe un mal frumos,
Negru-Vodă trece
Cu tovarăși zece:
Nouă meșteri mari,
Calfe și zidari
Și Manoli — zece,
Care-i și întrece.
Merg cu toți pe cale
Să aleagă-n vale
Loc de monastire
Și de pomenire.
Iată cum mergea
Că-n drum agiungea
Pe-un biet ciobănaș
Din fluier doinaș,
Și cum îl videa,
Domnul îi zicea:
— Mîndre ciobănaș
Din fluier doinaș,
Pe Argeș în sus
Cu turma te-ai dus,*

*Pe Argeș în gios
Cu turma ai fost.
Nu cumva-ai văzut,
Pe unde-ai trecut,
Un zid părăsit
Și neisprăvit
La loc de grindîș,
La verde-aluniș?
— Ba, doamne, -am văzut,
Pe-unde am trecut,
Un zid părăsit
Și neisprăvit.*

*Cîinii, cum îl văd,
La el se răpăd
Și latră-a pustiu
Și urlă-a morțiu.
Cît îl auzea,
Domnu-nveselea
Și curînd pleca,
Spre zid apuca
Cu nouă zidari,*

variantelor înregistrate în România și la românii din Iugoslavia); „Riturile construcțiilor la Români“ (Folclor Literar, II, 1968, pp. 221–262); Meșterul Manole (București, 1973, 470 de pagini; cea mai completă monografie asupra acestei probleme apărută pînă în prezent); George Muntean, „Meșterul Manole — semnificații ale episoadelor finale“ (Limbă și literatură, XXV, 1970, pp. 135–145); Ovidiu Bîrlea, „Meșterul Manole“ (Limbă și literatură, XXVIII, 1973, pp. 547–556); M. Pop, „Nouvelles variantes roumaines du chant du Maître Manole“ (Romanoslavica, IX, 1963, pp. 427–455); O. Papadima, „Neagoe Basarab, Meșterul Manole și vînzătorii de umbră“ (Revista de Folclor, VII, 1962, pp. 68–78; articol reprodus în Ovidiu Papadima, Literatura populară română, București, 1968, pp. 605–618); Gh. Vrabie, Balada populară română, București, 1966, pp. 69–108; Lorenzo Renzi, Canti tradizionali romeni, Florența, 1969, pp. 75–86 (analiza stilistică și estetică a baladei). Tradițiile folclorice relative la construcții au fost oportun analizate de Ion Taloș, „Bausagen in Rumänien“ (Fabula, X, 1969, pp. 196–211).

*Nouă meșteri mari
Și Manoli — zece,
Care-i și întrece.
— Iată zidul meu!
Aici aleg eu
Loc de monastire
Și de pomenire.
Deci voi, meșteri mari
Calfe și zidari,
Curînd vă siliți
Lucru de-l porniți
Ca să-mi rădicați,
Aici să-mi durați
Monastire naltă
Cum n-a mai fost altă,
Că v-oi da averi
V-oi face boieri
Iar de nu, apoi
V-oi zidi pe voi
V-oi zidi de vii
Chiar în temelii!
Meșterii grăbea,
Sfărilor-ntindea,
Locul măsura,
Șanțuri largi săpa
Și mereu lucra,
Zidul rădica,
Dar orice lucra,
Noaptea se surpa!
A doua zi iar,
A treia zi iar,
A patra zi iar
Lucra în zadar!
Domnul se mira
Ș-apoi îi mustra
Ș-apoi se-ncrunta
Și-i amenința
Să-i puie de vii
Chiar în temelii!*

*Meșterii cei mari,
Calfe și zidari,
Tremura lucrînd,
Lucra tremurînd
Zi lungă de vară,
Ziua pîn-în seară;
Iar Manoli sta
Nici că mai lucra,
Ci mi se culca
Și un vis visa,
Apoi se scula
Ș-așfel cuvînta:
— Nouă meșteri mari,
Calfe și zidari,
Șiți ce am visat
De cînd m-am culcat?
O șoptă de sus
Aievea mi-a spus
Că orice-am lucra,
Noaptea s-ar surpa
Pîn-om hotărî
În zid de-a zidi
Cea-ntăi soțioară
Cea-ntăi sorioară
Care s-a ivi
Mîni în zori de zi,
Aducînd bucate
La soț ori la frate.
Deci dacă vroți
Ca să isprăviți
Sfînta monastire
Pentru pomenire,
Noi să ne-apucam
Cu toți să giurăm
Și să ne legăm
Taina s-o păstrăm;
Ș-orice soțioară,
Orice sorioară
Mîni în zori de zi*

Întăi s-a ivi,
Pe ea s-o jertfim,
În zid s-o zidim!
Iată,-n zori de zi,
Manea se trezi,
Ș-apoi se sui
Pe gard de nuiiele
Și mai sus, pe schele,
Și-n cîmp se uita,
Drumul cerceta.
Cînd, vai! ce zărea?
Cine că venea?
Soțioara lui,
Floarea cîmpului!
Ea s-apropia
Și îi aducea
Prînz de mîncătură,
Vin de băutură.
Cît el o zărea,
Inima-i sărea,
În genunchi cădea
Si plîngînd zicea:
— Dă, Doamne, pe lume
O ploaie cu spume,
Să facă pîraie,
Să curgă șiroaie,
Apele să crească,
Mîndra să-mi oprească,
S-o oprească-n vale,
S-o-ntoarcă din cale!
Domnul se-ndura,
Ruga-i asculta,
Norii aduna,
Ceriu-ntuneca.
Și curgea deodată
Ploaie spumegată
Ce face pîraie
Și îmflă șiroaie.
Dar oricît cădea,

Mîndra n-o oprea,
Ci ea tot venea
Și s-apropia.
Manea mi-o videa,
Inima-i plîngea,
Și iar se-nchina,
Și iar se ruga:
— Suflă, Doamne, -un vînt,
Suflă-l pe pămînt,
Brazii să-i despoaie,
Paltini să îndoiaie,
Munții să răstoarne,
Mîndra să-mi întoarne,
Să mi-o-ntoarne-n cale,
S-o ducă devala
Domnul se-ndura,
Ruga-i asculta
Și sufla un vînt,
Un vînt pe pămînt,
Paltini că-ndoia,
Brazi că despoia
Munții răsturna,
Iară pe Ana
Nici c-o înturna!
Ea mereu venea,
Pe drum șovăia
Și s-apropia
Și, amar de ea,
Iată c-agiungea!
Meșterii cei mari,
Calfe și zidari
Mult înveselea
Dacă o videa,
Iar Manea turba,
Mîndra-și săruta,
În brațe-o lua
Pe schele-o urca,
Pe zid o puneă
Și, glumind, zicea:

— *Stai, mîndruța mea,*
Nu te spăria,
Că vrem să glumim
Și să te zidim!
Ana — se-ncredea
Și vesel rîdea.
Iar Manea ofta
Și se apuca
Zidul de zidit,
Visul de-mplinit.
Zidul se suia
Și o cuprindea
Pîn' la gleznișoare,
Pîn' la pulpișoare.
Iar ea, vai de ea,
Nici că mai rîdea,
Ci mereu zicea :
— Manoli, Manoli,
Meștere Manoli!
Zidul rău mă strînge
Trupușoru-mi frînge!
Iar Manea tăcea
Și mereu zidea ;
Zidul se suia
Și o cuprindea
Pîn' la gleznișoare,
Pîn' la pulpișoare,
Pîn' la costișoare,
Pîn' la țițișoare,
Dar ea, vai de ea,
Tot mereu plîngea
Și mereu zicea :
— Manoli, Manoli,
Meștere Manoli!
Zidul rău mă strînge,
Țițișoara-mi plînge,
Copilașu-mi frînge!
Manoli turba
Și mereu lucra.

Zidul se suia
Și o cuprindea
Pîn' la costișoare
Pîn' la țițișoare
Pîn' la buzișoare,
Pîn' la ochișori,
Încît, vai de ea,
Nu se mai videa
Ci se auzea
Din zid că zicea :
— Manoli, Manoli,
Meștere Manoli!
Zidul rău mă strînge
Viața mi se stinge!
Pe Argeș în gios,
Pe un mal frumos
Negru-vodă vine
Ca să se închine
La cea monastire,
Falnică zidire,
Monastire naltă,
Cum n-a mai fost altă.
Domnul o privea
Și se-nveselea
Si astfel grăia :
— Voi, meșteri zidari,
Zece meșteri mari,
Spuneți-mi cu drept,
Cu mîna la pept,
De-aveți meșterie
Ca să-mi faceți mie
Altă monastire
Pentru pomenire,
Mult mai luminoasă
Și mult mai frumoasă?
Iar cei meșteri mari,
Calfe și zidari,
Cum sta pe grunduș
Sus pe coperiș,

*Vesel se mîndrea
Ș-apoi răspundea :
— Ca noi, meșteri mari,
Calfe și zidari,
Alții nici că sînt
Pe acest pămînt !
Află că noi știm
Oricînd să zidim
Altă monastire
Pentru pomenire,
Mult mai luminoasă
Și mult mai frumoasă !
Domnu-i asculta
Și pe gînduri sta,
Apoi poruncea
Schelele să strice
Scări să le rădice,
Iar pe cei zidari,
Zece meșteri mari,
Să mi-i părăsească,
Ca să putrezească
Colo, pe grindîș
Sus pe coperiș.
Meșterii gîndea
Și ei își făcea
Aripî zburătoare
Din șindrili ușoare.
Apoi le-ntindea
Și-n văzduh sărea,
Dar pe loc cădea,
Și unde pica,*

*Trupu-și despica.
Iar bietul Manoli,
Meșterul Manoli,
Cînd se încerca
De-a se arunca,
Iată c-auzea
Din zid că ieșea
Un glas nădușit,
Un glas mult iubit,
Care greu gemea
Și mereu zicea :
— Manoli, Manoli,
Meștere Manoli !
Zidul rău mă strînge,
Țîțișoara-mi plînge,
Copilașu-mi frînge,
Viața mi se stinge !
Cum o auzea,
Manea se pierdea,
Ochii-i se-nvelea ;
Lumea — se-ntorcea,
Norii se-nvîrtea,
Și de pe grindîș,
De pe coperiș,
Mort bietul cadea
Iar unde cădea
Ce se mai făcea !
O fîntînă lină,
Cu apă puțină,
Cu apă sărată,
Cu lacrimi udată !*

Cîteva versiuni balcanice

În baladele neo-grecești, construcția care se prăbușește în fiecare noapte este podul Arta. Varianta din Corcyra, utilizată de Șăineanu, ne vorbește despre patruzeci de meșteri și de șaizeci de lucrători muncind în zadar trei ani de zile. Un geniu (sto-

icheion) le face cunoscut, în cele din urmă, că podul nu va putea fi terminat decât prin jertfirea soției șefului meșterilor zidari; primind știrea, acesta cade fără simțire. Revenindu-și, trimite un mesaj soției rugînd-o să se îmbrace încet, și tot așa de încet să vină, tîrziu, spre amiază, pe șantier; el încredințează mesajul unei păsări; dar pasărea o sfătuiește pe soția meșterului, dimpotrivă, să se grăbească. Găsindu-l trist și abătut, ea îl întreabă ce i s-a întîmplat; meșterul zidar îi spune că și-a pierdut inelul sub pod, ea coboară să-l caute. Atunci zidarii o sacrifică. Femeia moare plîngîndu-și soarta: fuseseră trei surori, plînge ea, și toate trei au pierit în același mod tragic, una sub podul Dunării, cealaltă sub zidurile cetății Avlona și, în sfîrșit, ea, cea mai tînără, sub podul Arta. Și-i ura să se cutremure cum se cutremură inima ei în acest moment și-i mai ura ca trecătorii să cadă de pe pod cum cade părul ei acum.³ Într-o altă variantă, vocea unui arhanghel este aceea care anunță că trebuie zidită soția meșterului zidar.⁴

În versiunea din Zakynthos, arhitectul are revelația în vis; murind, soția sa plînge că una din surorile ei a fost zidită în fundația unei biserici, cealaltă în zidurile unei mînăstiri, și ea însăși, a treia, sub podul Arta.⁵ Într-o variantă din Trebizonda, meșterul-zidar aude o voce care-l întreabă: „Ce-mi dai ca zidul să nu se mai prăbușească?” Meșterul răspunde: „Mamă sau fiică nu mai pot avea, dar soție, da, poate că aş găsi chiar una mai bună.”⁶ Există variante încă și mai crude, cum e varianta din Tracia, în care soția coboară în căutarea inelului, dar meșterul-zidar îi strigă: „E la mine inelul, dar tu nu vei mai ieși de acolo!”⁷ Să adăugăm că nu este vorba să examinăm toate versiunile neogrecești, al căror număr este considerabil.⁸

³ Traduceri de texte și indicații bibliografice în Șăineanu, *op. cit.*, pp. 362–363; Amaudov, pp. 389 și urm.; Caracostea, pp. 628 și urm.; Cocchiara, pp. 38–39. Cf. și M. Eliade, *Comentarii*, p. 30.

⁴ *Comentarii*, p. 30; Cocchiara, p. 39.

⁵ Șăineanu, pp. 364–365; Cocchiara, p. 40.

⁶ Caracostea, p. 629; *Comentarii*, p. 31.

⁷ Caracostea, *ibid*; *Comentarii*, *ibid*.

⁸ Mai mult de patruzeci după cercetările lui N. G. Politis; cf. Cocchiara, p. 38, n. 3. Dar Gheorghios Megas declara recent că el cunoaște 264 de variante; cf. *Laografia*, 18 (1959–1961), pp. 561–557. Numărul și arhaismul versiunilor

În versiunea macedo-română *Cântilu a pontulu di Narta*, eroii sînt trei frați, meșteri-zidari. O pasăre îi revelează celui mai mare că trebuie să zidească pe soția celui mai mic. Se remarcă un detaliu, străin atît tipului daco-român cît și variantelor neogrecești: victima imploră să i se lase pieptul liber pentru a-și putea alăpta în continuare copilul.⁹ Acest detaliu se regăsește într-o variantă din Hertegovina¹⁰ (țiganka zidită sub podul Mostar), într-o variantă din Bosnia¹¹ (privind orașul Tešang) și în aproape toate formele sîrbești și bulgare. Acestea din urmă conțin următoarea poveste: de zece ani Meșterul Manole, cu doi frați, muncesc la orașul-cetate Smilen fără să mai ajungă să-l termine. Un vis îi revelează că va trebui să sacrifice prima soție care va ajunge a doua zi pe șantier. Cei trei frați sînt legați prin jurămînt să nu spună nimic soțiilor lor, dar numai Manole își ține jurămîntul. Cînd soția lui sosește și-l găsește plîngînd pentru că, zicea el, și-a pierdut inelul de nuntă, ea coboară să-l caute și este zidită. Cere să i se lase sînul liber pentru a-și putea alăpta copilul, și, după puțin timp, un izvor

neogrecești sînt impresionante și trebuie ținut cont de aceste elemente în orice studiu sistematic asupra genezei baladei. Cum vom vedea, Cocchiara, după Politis și alți savanți, este convins că adevăratul *humus* al legendei se află în Grecia și invocă, între alte motive, faptul că sacrificiul de construcție este încă actual în Grecia sub forma „furtului umbrei“ (p. 31). Argumentul nu se impune pentru că după cum observă Cocchiara însuși, pp. 46–47, practica este extrem de răspîndită în toată Peninsula Balcanică și în România. Credințe și legende similare sînt atestate în Armenia (cf. H. Dj. Siruni, „Legenda fetei zidite“, *Ani. Anuarul de cultură armeană*, București, 1941, pp. 243–246 și în Caucaz (a se vedea mai jos p. 172, n. 28).

⁹ Kurt Schladenbach a studiat, primul, *Die aromunische Ballade von der Artabrücke*, în *Jahresbericht des Instituts für rumänische Sprache*, I, Leipzig, 1894, pp. 79–121. Articolul a scăpat perspicacității lui G. Cocchiara, pp. 42–43, care utilizează de altfel frumosul text publicat de V. Petrescu, *Mostre de dialectul macedo-român*, II, București, 1880, pp. 84–88, și variantele notate de P. Papa-hagi, *Basme aromâne*, București, 1905, pp. 70 și 555.

¹⁰ Cf. *Comentarii*, p. 31 (citînd de Paul Sébillot, *Les travaux publics et les mines dans les traditions et les superstitions de tous les pays*, Paris, 1894, p. 93, și *La Revue des Traditions populaires*, VII, p. 691).

¹¹ *Comentarii*, p. 31, după Friedrich S. Krauss, „Das Opfer bei den Südslaven“, în *Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien*, XVII, 1887, pp. 16–21; id., *Volks Glaube und religiöser Brauch der Südslaven*, Münster, 1890, pp. 158 și urm.

de lapte țîșnește din zid.¹² O variantă din Trevensko se termină cu această reflecție a lui Manole: „De asta nu e bine să juri pentru că de cele mai multe ori oamenii înșeală.”¹³

Baladele sîrbo-croate culese pe la începutul secolului al XIX-lea de Vuk Stefanović Karađić și publicate în magistrala sa colecție de cîntece populare vorbesc de trei prinți frați care construiesc cetatea Scutari. O zîă (*Vila*) distruge noapte toată munca lor de peste zi. Ea descoperă unuia dintre frați, Vukašin, că cetatea nu se va putea ridica decît dacă vor reuși să găsească și să zidească pe cei doi gemeni, Stojan și Stojana.¹⁴ Trei ani de zile un emisar, Dišimir, i-a căutat și nu i-a găsit. Vukašin reia lucrările, dar tot fără rezultat. *Vila* le revelează acum că în locul gemenilor mitici o pot zidi pe soția unuia dintre ei. Restul se desfășoară după schema cunoscută: cei trei frați se angajează prin jurămînt să nu dea nimic de bănuir soțiilor lor, dar cel mai tînăr, Gojco, este singurul care-și ține cuvîntul și credincioasa lui soție este zidită. Ea imploră să i se lase „o mică fereastră pentru sînul ei de mamă”, ca să-și poată alăpta copilul și o alta în fața ochilor ca să-și poată vedea casa.¹⁵ Balada cetății Scutari este cunoscută și la albanezi.¹⁶

În sfîrșit, versiunile ungurești ne vorbesc despre doisprezece meșteri-zidari care muncesc la construcția cetății Deva. Meșterul Clemens hotărăște să fie sacrificată prima soție care va veni a doua zi să le aducă prînzul. Nu există elemente supranaturale (geniu, zîă, arhanghel, vis), nici jurămîntul meșterilor-zidari. Cînd soția sosește, Clemens îi anunță soarta și începe s-o

¹² Traducerile și comentariile în A. Strauss, *Bulgarische Volkslieder*, Viena, 1895, pp. 407–408; Caracostea, pp. 632 și urm.; după Arnaudov; *Comentarii*, pp. 31–32; Cocchiara, pp. 43–44. Un cîntec similar al țiganilor din Bulgaria a fost analizat de N. M. Penzer, „Song of the Bridge”, în *Journal of the Gypsy-Lore Society*, seria a treia, vol. IV, pp. 110–114.

¹³ Arnaudov, reprodus de Caracostea, pp. 632–633.

¹⁴ Asupra simbolismului etimologic al acestor nume (*stojati* „a se ține în picioare”), a se vedea *Comentarii*, p. 33.

¹⁵ Cf. texte și bibliografia în *Comentarii*, pp. 32–34; Cocchiara, pp. 46–48. Variantele sînt înregistrate în articolul lui Sv. Stefanović, „Die legende vom Bau der Burg Skutari” (*Revue internationale des Etudes Balkanique*, I, 1934, pp. 188 și urm.).

¹⁶ Cf. Cocchiara, pp. 49–50.

zidească. Copilul începe să plîngă și mama îl consolează: „Se vor găsi întotdeauna femei cumsecade ca să-l alăpteze și băieți buni care să-l legene.“¹⁷

Exegezele: folcloriști, istorici literari, stilisti

Fiecare tip național de baladă comportă o structurare originală a diferitelor elemente dramatice, psihologice, literare. Un studiu comparativ trebuie să le analizeze cu atenție, atît sub raportul genezei cît și pe plan stilistic și al calității literare. Evident, e delicat să te pronunți asupra valorii artistice a fiecărui tip național; o asemenea judecată ar presupune în afară de cunoașterea perfectă a limbii maghiare, române și a tuturor limbilor balcanice, o profundă familiaritate cu literaturile lor populare și propriile lor estetici. Anumite concluzii generale reies totuși din tratarea materialului folcloric. Șăineanu rezuma în felul următor rezultatul cercetărilor sale comparative: „Sub raportul frumuseții și al unei relative originalități, versiunile sîrbe și românești ocupă primul loc; cîntecele bulgare prin forma lor dezlînată dau impresia unor fragmente rupte; tradițiile albaneze sînt palide imitații ale baladelor grecești sau sîrbești și cîntecul macedo-român este o reproducere aproape literală a uneia dintre versiunile neogrecești; variantele maghiare par ecouri ale baladei românești, în timp ce versiunile neogrecești, ca urmare a unor anumite trăsături caracteristice, ocupă un loc aparte în acest ansamblu de producții poetice.“¹⁸

Clasîndu-le în această manieră, Șăineanu se gîndea atît la geneza și la difuzarea baladelor, cît și la meritele lor literare respective. Opiniile savanților diferă mai ales în ceea ce privește geneza. Politis, Arnaudov, Caraman și acum, în urmă, Cocchiara, cad de acord, din motive diferite de altfel, să stabilească

¹⁷ Cf. Șăineanu, pp. 392 și urm.; Arnaudov, pp. 413 și urm.; Caracostea, p. 640 și urm.; *Comentarii*, p. 34. A se vedea acum și Lajos Vargyas, *Researches into the Medieval History of Folk Ballad*, Akadémiai Kiado, Budapesta, 1967, pp. 173–233; „The origin of the waled-up wife“.

¹⁸ L. Șăineanu, *op. cit.*, pp. 360–361.

vatra originală în Grecia. Arnaudov derivă din tipul grec baladele albaneze, bulgare și macedo-române; tipul sîrbesc din formele albaneze și bulgare; tipul românesc din formele bulgare și tipul unguresc de la formele românești.¹⁹ Caracostea remarcă totodată că Arnaudov vorbește și de poligeneză, ceea ce dă suplețe schemei indicate. Pe de altă parte Arnaudov însuși constatase circulația redusă a baladei în Bulgaria de nord. Or, ar trebui să ne așteptăm la un fenomen contrar, dacă ar fi adevărat că această regiune constituie puntea pe unde balada a trecut în România.²⁰ Oricum ar fi, desigur că circulația s-a făcut în două sensuri. D. Găzdaru a descoperit numele de *Curtea*, ecou al *Curții de Argeș*, într-o variantă bulgară, ceea ce implică trecerea formei românești la sud de Dunăre.²¹

Skok a ajuns la concluzii cu totul diferite. Pentru el meșterii macedo-români au jucat un rol esențial în crearea și difuzarea baladei. Savantul croat observă că în toate variantele românești meșterii sînt considerați ca niște ființe ieșite din comun („Manole este un geniu care comunică cu divinitatea”); pe deasupra meșterii sînt condamnați chiar de meseria lor să-și sacrifice familiile, de unde soarta lor tragică. Elaborarea poetică a acestui motiv, presupune Skok, nu se poate concepe decît într-un mediu de zidari. Or, această meserie a fost exercitată în toată Peninsula Balcanică de macedo-români, la care zidarii se numeau *goge*; macedo-românii s-au identificat într-atît cu meseria de zidar încît cuvîntul macedo-român *goga* a devenit pentru sîrbi și albanezi sinonim cu zidar.²²

Orice am crede despre teza generală a lui Skok, el are meritul de a fi atras atenția primul asupra rolului capital al zidarilor în tematizarea ritualului construcției. Meșterii-zidari au conservat pînă în secolul trecut „secrete de meserie” de un incontestabil arhaism. Cum vom vedea imediat, lucrările de construcție comportă un

¹⁹ Arnaudov, rezumat de Caracostea, p. 630, notă; *Comentarii*, p. 28.

²⁰ Caracostea, *ibid.*, *Comentarii*, p. 29.

²¹ D. Găzdaru, „Legenda Meșterului Manole”, în *Arhiva*, 1932, pp. 88–92; *id.*, *Contribuția Românilor la progresul cultural al Slavilor*, spec. pp. 157–159.

²² Skok, *op. cit.*, p. 241; Caracostea, p. 624; *Comentarii*, p. 29; D. Găzdaru, *Contribuția Românilor*, p. 159.

ritual și un simbolism care ne vin dintr-un trecut foarte îndepărtat. Orice meserie, dar mai ales cele de zidar și de fierar, era încărcată de o semnificație rituală și de o simbolică strict rezervată „inițiaților”. Acest uimitor conservatism se explică în parte prin profunda rezonanță pe care diferitele modalități de „a face”, „a construi”, „a clădi” le-au trezit în străfundurile sufletului omenesc. Mai supraviețuiește încă o întreagă mitologie a „facerii” sub forme multiple și divers camuflate, în comportamentul uman.²³

După Skok, chiar numele lui Manole ar confirma originea românească a baladei.²⁴ Caraman, dimpotrivă, ajunge la concluzia că acest antroponim ar aparține în mod specific onomasticii neogrecești și că a trecut în România cu un fonetism grec.²⁵ Numele de Manole ar fi în Grecia simbolul însuși al arhitectului.²⁶ Pe de altă parte, în versiunile sîrbo-croate meșterul-zidar Rado este numit *Neimaru* sau *Neimare*; substantivul *mai mare* se regăsește de asemenea în baladele macedo-române și bulgare. Or, acest cuvînt, observă Caraman, reprezintă pe turcul *mimar*, „arhitect”, asimilat de macedo-români, datorită unui proces frecvent de etimologie populară, cuvîntului românesc *mai mare*, *mai marlu*²⁷. Acest fapt pare să ne confirme, cel puțin în parte, ipoteza lui Skok asupra rolului macedo-românilor în difuzarea baladei.

Caraman aderă la teza lui Politis, cu toate că din alte motive: pentru savantul român, arhaismul și simplitatea tematică a baladelor neogrecești denotă că trecerea de la ritualul de construcție la creația folclorică *literară* s-a efectuat pe solul Greciei. Perfecțiunea formelor românești și sîrbești, ar fi, după Caraman, o dovadă în plus că românii și sîrbii „n-au inventat” balada, că n-au făcut decît s-o elaboreze exploatîndu-i toate virtualitățile artistice. Cocchiara respinge acest ultim argument: pentru el nu poate fi vorba de un evoluționism literar, căci fiecare cîntec se

²³ Asupra acestei probleme a se vedea cartea noastră *Forgerons et Alchimistes*, Paris, Flammarion, 1956. A se vedea și M. Eliade, „The Forge and the Crucible: A Postscript” (*History of Religions*, 8, 1968, p. 74–88).

²⁴ Skok, pp. 225 și 245; Caracostea, p. 625 nota; Cocchiara, p. 52.

²⁵ Caraman, pp. 95 și urm.; Cocchiara, p. 52.

²⁶ Caraman, p. 94.

²⁷ Caraman, p. 95; Cocchiara, p. 53, n. 46.

naște cu autorul lui; și, în plus, el nu este convins de superioritatea literară a formelor românești.²⁸

E regretabil că eminentul folclorist italian nu a cunoscut studiul comparativ și stilistic al lui Caracostea. În pagini pătrunzătoare, Caracostea a pus la timp în lumină calitățile artistice ale versiunilor românești. Pentru el, în forma ei românească legenda și-a realizat destinul său estetic, oricare ar fi „originea” și densitatea variantelor sud-est europene. Pe drept cuvânt, Caracostea subliniază caracterul ritual al începutului baladei *Curtea de Argeș*: căutarea unui loc propice pentru construirea mînăstirii²⁹, în timp ce în toate celelalte forme acțiunea începe cu misterioasa prăbușire a zidurilor în timpul nopții. Regretatul critic mai arată că în forma românească Manole rămîne mereu în centrul acțiunii, în timp ce în balada sîrbească, de exemplu, accentul cade pe soție și dragostea ei maternă. În balada românească femeia acceptă cu resemnare și chiar cu seninătate zidirea ei rituală; în alte versiuni ale Europei sud-orientale, soția se lamentează și-și

²⁸ Cocchiara, p. 51. Recent o nouă ipoteză a fost prezentată de Lajos Vargyas: după părerea acestui autor, originea baladei ar trebui căutată în Caucaz, unde este atestată la georgieni (se întîlnește și la mordvini); maghiarii, care în secolele VII–VIII nomadizau între Caucaz și Don, ar fi adus balada în Europa și ar fi transmis-o bulgarilor. Celelalte popoare ar fi împrumutat balada de la bulgari; cf. L. Vargyas: „Die Herkunft der ungarischen Ballade von der eingemauerten Frau” (*Acta Ethnographica*, Budapesta, 1960) și traducerea engleză, *The origin of the walled-up wife*, citată mai sus, p. 170, n. 17. Ipoteza nu este convingătoare (a se vedea criticile la G. A. Megas în *Laografia*, 18, 1959–1961, pp. 561–577, la G. Hadzis în *Etnographia*, p. 71, 1960, pp. 558–579, la Adrian Fochi în *Limbă și Literatură*, 12, 1966, pp. 373–418). Cum remarcă Ion Taloș, Vargyas nu explică absența totală a baladei pe teritoriul Ungariei (căci din cele 36 de variante ungurești, una a fost înregistrată în Cehoslovacia și 35 în Transilvania). Pe deasupra, transmiterea baladei la bulgari n-a fost demonstrată; cf. Taloș, „Balada Meșterului Manole și variantele ei transilvănene”, pp. 51–52.

²⁹ Într-o notă publicată în *Revista Fundațiilor regale*, aprilie 1944, pp. 213–215, Maria Golescu a comentat tema „zidurilor părăsite și neisprăvite”, amintind obiceiul voievozilor și al boierilor români de a restaura bisericile ruinate și de a le desăvîrși pe cele ale căror construcții fuseseră întrerupte mulți ani în urma vicisitudinilor istorice. Autoarea se referă mai ales la Ion Donat, *Fundațiile religioase ale Olteniei*, I, Craiova, 1937, pp. 22 și urm., 37 și urm. A se vedea acum Ion Taloș, „Bausagen in Rumänien”, spec. pp. 204 și urm. Cf. și D. Strömbäck, „Die Wahl des Kirchenbauplatzes in der Sage und im Volksglauben mit besonderer Rücksicht auf Schweden” (*Humaniora*, Locust Valley, New York, 1960, pp. 37 și urm.)

blestemă soarta. Balada Mînăstirii Argeș are o urmare, care, contrar credinței anumitor folcloriști, nu este în afara operei: zborul lui Manole și moartea sa tragică. Moartea îi redă într-un anumit fel soția pe care o sacrificase.

Dar analiza stilistică a baladei nu epuizează bogăția ei. Un întreg studiu ar fi de făcut asupra structurilor universurilor imaginare revelate de diferitele creații poetice. Să reținem că este vorba de un pod (Grecia, Bulgaria, la macedo-români), de o cetate (Iugoslavia, Bulgaria, Albania, Ungaria) sau de o mînăstire (România). Desigur această alegere se explică în mare parte prin existența reală a unor asemenea lucrări: imaginația populară a fost impresionată aici de prezența unui pod, dincolo de construcția unei mînăstiri³⁰, iar dincolo de așezarea unei cetăți. Dar o dată aceste „obiecte reale” transformate în imagini, ele nu mai aparțin universului imediat, cu funcție utilitară. Eliberate din contextul concret, imaginile închid în ele propriile lor dimensiuni și simbolismul lor primordial. Or, într-o baladă, ca și în orice altă creație în planul imaginarului, nu mai avem de-a face cu „lucruri reale”, ci cu imagini, arhetipuri, simboluri. Ar fi deci de cel mai mare interes să studiem în această perspectivă diferitele universuri ale baladelor noastre. S-ar degaja toate semnificațiile simbolice ale Podului (probă inițiatică, trecere primejdioasă de la un mod de existență la altul: de la moarte la viață, de la non-conștiință la iluminare, de la imaturitate la maturitate etc.); s-ar arăta apoi structura cosmologică a „Cetății”, în același timp *imago mundi* și „Centru al Lumii”, teritoriu sacru unde devine posibilă comunicarea între Cer, Pămînt și Infern; s-ar pune în evidență în sfîrșit tot simbolismul cosmologic și paradisiac al Mînăstirii, în același timp imagine a Cosmosului și a Ierusalimului celest, a Universului în totalitatea sa vizibilă și a Paradisului.

Să adăugăm imediat că o asemenea exegeză a imaginilor și a simbolurilor este validată astăzi atît de istoria religiilor cît și de psihologia profunzimilor. Cu alte cuvinte, analiza unei imagini și explicația simbolismului ei pot face abstracție de

³⁰ Se va remarca importanța Curtii Argeș și a legendelor cristalizate în jurul lui „Negru Vodă” pentru ceea ce am putea numi mitologia istorică a românilor.

conștiința pe care o au sau nu o au asupra acestui simbolism individul sau societatea care vehiculează o asemenea imagine. Un simbol își eliberează mesajul și-și îndeplinește funcția chiar când semnificația sa scapă *conștiinței*.³¹ Și este cu atât mai remarcabil, în ceea ce privește simbolismul bisericii-mînăstire, cu cît acesta era receptat și cultural valorificat de creștinătatea Europei orientale, moștenitoare a Bizanțului.³² Cu alte cuvinte, pînă foarte de curînd, lumea era conștientă în aria balcano-danubiană că o biserică sau o mînăstire reprezentau la fel de bine Cosmosul, ca și Ierusalimul ceresc sau Paradisul: avea loc, în acest caz, o conștientizare a simbolismului arhitectonic și iconografic prezent în construcțiile sacre, și această conștientizare se opera atît pe calea experienței religioase (liturghie) cît și pe calea culturii tradiționale (teologie). Mai exact era vorba de o revalorificare religioasă istoric recentă (creștinismul) a unui simbolism arhaic: căci sanctuarul ca *imago mundi* și „Centru al Lumii” este deja atestat în culturile paleoorientale (Mesopotamia, Egipt, India, China etc.)³³

Rituri de construcție: morfologie și istorie

Arhaismul imaginilor și simbolurilor prezente în balade este din abundență confirmat de practicile și credințele în legătură cu sacrificiile de construcție. Se știe că asemenea credințe se găsesc aproape peste tot în Europa cu toate că ele n-au dat naștere unei

³¹ Această problemă metodologică este prea importantă pentru a putea fi lămurită în cîteva rînduri. A se vedea cartea noastră *Images et Symboles*, Paris, Gallimard, 1952, și studiile noastre: „Symbolisme du vol magique” (*Numen*, 3, 1956, pp. 1–13; reprodus în *Mythes, rêves et mystères*, Paris, 1957, pp. 133–148) și „Centre du Monde, Temple, Maison” (în *Le Symbolisme cosmique des monuments religieux*, ed. G. Tucci, Roma, 1957, pp. 57–82).

³² Pentru toate acestea a se vedea Hans Sedlmayr, *Die Entstehung der Kathedrale*, Zürich, 1950, pp. 118 și urm. și *passim*.

³³ A se vedea cărțile noastre: *Traité d'Histoire des religions*, Paris, Payot, 1949, ed. a II-a, 1952, pp. 315 și urm.; *Le Mythe de l'Eternel retour*, Paris, Gallimard, 1949, pp. 21 și urm.; *Images et Symboles*, pp. 47 și urm., și studiul mai sus citat: *Centre du Monde, Temple, Maison*.

literaturi populare comparabile cu cea din sud-est. Nu este locul să le amintim aici. După Jacob Grimm, dar mai ales după Felix Liebrecht³⁴, s-au cules un număr considerabil de legende, superstiții și obiceiuri mai mult sau mai puțin direct tributare riturilor de construcție. O vastă anchetă a apărut în *Revue des Traditions populaires* începînd cu anul 1890; Paul Sebillot, G. L. Gomme, R. Andree, E. Westermarck și alții au publicat contribuții de orientări diverse; în ceea ce-l privește pe Paul Sartori acesta a stabilit în 1898 un dosar foarte bogat.³⁵ Aceste materiale au fost utilizate și completate de noi în 1943 și de Cocchiara în studiul său din 1950.³⁶ Cu această ocazie amintim numai că motivul unei construcții a cărei terminare cerea un sacrificiu uman este atestat în Scandinavia și la finici, la letoni și la estonieni³⁷, la ruși și la ucraineni³⁸, la germani³⁹, în Franța⁴⁰,

³⁴ Cf. Felix Liebrecht, *Zur Volkskunde. Alte und neue Aufsätze*, Heilbronn, 1897, pp. 284–296 (Die vergrabenen Menschen).

³⁵ Paul Sartori, *Ueber das Bauopfer*, în *Zeitschrift für Ethnologie*, XXX, 1898, pp. 1–54. A se vedea și K. Klusemann, *Das Bauopfer* (Graz-Hamburg, 1919); L. D. Burdick, *Foundation Rites, with some kindred ceremonies* (s. d., New York, Abbey Press: operă erudită dar haotică; autorul nu cunoaște cercetările lui Sartori); Inger Margrette Boberg, *Baumeistersagen* (FFC, n° 151, 24 de pagini, Helsinki, 1955); cf. articolele „Bauopfer” și „Einmauern” în *Handwörterbuch d. deutschen Aberglauben*.

³⁶ În notele care urmează ne vom mărgini la a semna bibliografiile conținute în studiile lui Sartori și Cocchiara și în cartea noastră. Vom nota la nevoie anumite lucrări care nu sînt înregistrate în studiul folcloristului italian.

³⁷ Finezi: Sartori, p. 13; *Comentarii*, p. 38; Cocchiara, p. 55; n. 53; Letoni: Andrejs Johansons, „Das Bauopfer der Letten” (Arv. 18–19, 1962–1963, text reprodus în *Der Schirmherr des Hofes im Volksglauben der Letten*, Stockholm, 1964, pp. 55–75); estonieni: Oskar Loo, *Grundzüge des estnischen Volksglaubens*, II, 1, Lund, 1951, p. 136; asupra difuzării motivului vezi harta la p. 137.

³⁸ Valeriu St. Ciobanu, *Jertfa zidirii la ucrainieni și ruși*, Chișinău, 1930; D. Zelenin, *Russische (Ostslavische) Volkskunde*, Berlin, 1927, p. 287; *Comentarii*, p. 38; Cocchiara, p. 55, n. 51.

³⁹ Sartori, *op. cit.*; Jan de Vries, „De sage van het ingemetselde kind”, în *Nederlandsch Tijdschrift voor volkskunde*, XXXII, 1927, pp. 1–13; Cocchiara, p. 55 și nota 55.

⁴⁰ *Comentarii*, p. 39, Cocchiara, p. 60.

în Anglia⁴¹, în Spania⁴². Un episod celebru este cel povestit de călugărul armorican Nennius (a doua jumătate a secolului al X-lea) în a sa *Historia Britonum* (cap. 18): cum fortăreața pe care o construia regele Gorthigern se dărâma în fiecare noapte, druzii îl sfătuiră s-o stropească cu sângele unui copil „fără tată“, ceea ce regele și făcu.⁴³ După *Vie de Saint Columba*, scrisă de Saint Adamnan, un sacrificiu analog ar fi fost practicat de Columba (Columkille) când a construit biserica din Hy.⁴⁴

Să precizăm că asemenea credințe și legende făceau parte dintr-un scenariu ritual: fie că este vorba de o efigie umană sau de „umbră“ unei victime, fie că s-a recurs la una din nenumăratele forme de sacrificiu prin substituire (imolarea unui animal pe fundații sau când se pătrundea pentru prima oară în casă), un sacrificiu sîngeros asigură întotdeauna soliditatea și durată unei construcții. Nu este aici locul să discutăm problema sacrificiului prin substituire care mai are încă anumite aspecte obscure.⁴⁵ Va fi de ajuns să amintim că descoperirea scheletelor în fundațiile sanctuarelor și palatelor din anticul Orient Apropiat, în Italia preistorică și în alte părți nu lasă nici o îndoială asupra realității unor asemenea sacrificii.⁴⁶ Prezența efigiilor sau a simbolurilor în fundații atestă pe deasupra diversele modalități de substituire a victimelor.

Sub formă de ritual atenuat, de legendă sau de vagi credințe, sacrificiile de construcție se regăsesc aproape pretutindeni în lume. S-a cules un număr destul de mare de fapte în India

⁴¹ Cocchiara, pp. 58 și urm.

⁴² Al. Popescu-Telega, *Asemănări și analogii în folclorul român și iberic*, Craiova, 1927, pp. 12 și urm.; *Comentarii*, p. 40; Cocchiara, p. 70, n. 77.

⁴³ Bibliografia în Cocchiara, p. 56, notele 57–58; adăugați A. H. Krappe, „Un épisode de l'Historia Britonum“, în *Revue Celtique*, 1924, pp. 181–188; cf. și *Comentarii*, p. 40. Motivul copilului „fără tată“ constituie o temă folclorică independentă.

⁴⁴ Cocchiara, p. 57 și nota 60.

⁴⁵ A se vedea, pentru moment, *Comentarii*, p. 58 și urm.

⁴⁶ *Comentarii*, p. 42 și nota 20; Cocchiara, pp. 67–68, 70–71. A se vedea și B. Nyberg, *Kind und Erde*, Helsinki, 1931, pp. 185–187; Looits, *op. cit.*, p. 136. Stadiul problemelor și bibliografia recentă în *Manole et les rites de construction*.

modernă, în care credința a avut desigur o realitate rituală în timpurile vechi.⁴⁷ Se întâlnesc sacrificii în culturile mesoamericane⁴⁸, și de asemenea în Oceania și în Polinezia⁴⁹, în Indochina⁵⁰, în China⁵¹ și în Japonia.⁵² Trebuie acordată o mențiune specială sacrificiului fundării satelor la triburile Mandes din Sudan, ritual complex, amplu studiat de Frobenius și al cărui simbolism ne amintește simbolismul implicit al fundării Romei.⁵³ Evident, studii particulare trebuie să precizeze, în fiecare caz, în ce măsură imolarea victimelor este ritual atestată și în ce măsură avem de-a face cu legende și superstiții.

Pentru a expune și a discuta în mod corespunzător multiplele aspecte pe care acest tip de sacrificiu le-a îmbrăcat de-a lungul timpului și în contexte culturale diferite, ar fi nevoie de un mare volum. Pe scurt, să spunem că toate aceste aspecte depind în ultimă instanță de o ideologie comună pe care o putem rezuma în felul următor: pentru a dura, o construcție (casă, lucrare tehnică dar și operă spirituală) trebuie să fie animată, adică trebuie să primească în același timp viață și suflet. „Transferul“ sufletului nu este posibil decît pe calea unui sacrificiu; în alți termeni,

⁴⁷ M. Winternitz, „Einige Bemerkungen über das Bauopfer bei den Indern“, în *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, XVII, 1877, pp. 37–40; cf. și M. Haberlandt, „Ueber das Bauopfer“, *ibid.*, pp. 42–44; text budist capital, *Jātaka*, n° 481 (vol. IV, p. 246); cf. Paul Mus, *Barabudur*, Paris-Hanoi, 1935, t. I, pp. 202 și urm.; *Comentarii*, p. 43.

⁴⁸ *Comentarii*, p. 42.

⁴⁹ *Comentarii*, p. 42 și nota 17; Cocchiara, p. 66.

⁵⁰ Cocchiara, p. 62, nota 86.

⁵¹ W. Eberhard, „Chinesischer Bauzauber, Untersuchungen an chinesischen Volksmärchen“, în *Zeitschrift für Ethnologie*, 71, 1939, pp. 87–99, spec. pp. 98–99. În folclor, W. Eberhard, *Typen chinesische Volksmärchen*, FFC, 120, Helsinki 1937, p. 146 și *Chinese Folktales*, Chicago, 1965, pp. 133–37, 231. Privind sacrificiile actuale, cf. Dr. J. J. Matignon, *La Chine hermétique*, Paris, 1930, p. 244.

⁵² Cocchiara, p. 62; a se vedea și Masao Oka, rezumat de Alois Closs, „Das Versenkungsoffer“, în *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, IX, 1952, pp. 66–107 și special p. 89.

⁵³ L. Frobenius, *Kulturgeschichte Afrikas*, Leipzig, 1933, pp. 177–180; Cocchiara, pp. 64–65. Cf. și *Traité d'Histoire des religions*, pp. 321 și urm. și Cocchiara, pp. 71 și urm.

printr-o moarte violentă. Se poate chiar spune că victima își urmează existența după moarte, nu în corpul său fizic, ci în corpul cel nou — construcția — pe care a animat-o prin jertfa ei; se poate chiar vorbi de un „corp arhitectonic“ substituit corpului carnal.⁵⁴ Transferul ritual al vieții prin intermediul sacrificiului nu se limitează numai la construcții (temple, cetăți, poduri, case) și la obiectele utilitare⁵⁵: se imolează de asemenea victime umane pentru a asigura succesul unei operații⁵⁶, sau chiar durata istorică a unei întreprinderi spirituale.⁵⁷

Sacrificii sîngeroase și mituri cosmogonice

Modelul exemplar al tuturor acestor forme de sacrificiu este, aproape sigur, un mit cosmogonic, adică cel care explică creația prin uciderea unui Uriaș primordial (tip Ymir, Purușa, P'an-ku):

⁵⁴ Morfologic, acest „transfer de viață“ se încadrează în seria bine cunoscută de monumente religioase „animate“ prin relicve sau prin desene de organe vitale: ochi, gură etc. A se vedea și Paul Mus, „La Tombe Vivante“, în *La Terre et la vie*, VII, 1937, pp. 117–127. Bărcile indiene sînt animate prin desenul a doi ochi; cf. J. Hornell, „Indian boat design“, în *Memorii of the Asiatic Society of Bengal*, Calcutta, 1920.

⁵⁵ După *T'ao chouo*, timp de mai mulți ani olarii încercaseră „în zadar să facă din lut un urcior ornat cu dragoni, comandat de împărat. Unul dintre ei se sacrifică și sări în vatra cuptorului: muri, dar urciorul fu realizat“; cf. Max Kaltenmark, *Le Lie-sien tchouan, traduit et annoté*, Pekin, 1953, p. 45. Pentru sacrificiile metalurgice a se vedea studiul nostru: „Symbolisme et rituels metallurgique babyloniens“, în *Studien zur analytischen Psychologie C. G. Jung*, Zürich, 1955, vol. II, pp. 42–46, și mai ales volumul nostru *Forgerons et Alchimistes*.

⁵⁶ Xerxes îngropă de vii nouă băieți și nouă fete cînd se îmbarcă pentru Grecia, în scopul de a-și asigura victoria. Se știe pe de altă parte că Temistocle, în urma unui oracol, sacrifică trei tineri prizonieri în ajunul bătăliei de la Salamina (Plutarh, *Vita Them.*, XIII).

⁵⁷ Sf. Petru a fost acuzat de a fi sacrificat un copil de un an, *puer anniculus*, pentru a asigura creștinismului o durată de 365 de ani. Faptul că Sfîntul Augustin simte nevoia de a răspunde unei asemenea calomnii probează că încă în secolul al IV-lea după Cristos lumea păgînă credea în eficacitatea unei tehnici magice; cf. J. Hubaux, „L'enfant d'un an“, colecția *Latomus*, vol. II: *Hommage à Joseph Bidez et à Franz Cumont*, Bruxelles, 1949, pp. 143–158.

organele lui dau naștere diferitelor regiuni cosmice. Acest motiv a cunoscut o răspîndire miraculoasă: ea este în special foarte intensă în Asia orientală.⁵⁸ Se știe că mitul cosmogonic este, în general, modelul tuturor miturilor și riturilor legate de o „lucrare“, de „o operă“, de o „creație“. Motivul mitic al unei „nașteri“ provocate prin imolare se regăsește în nenumărate contexte: nu numai Cosmosul ia naștere în urma imolării unei ființe primordiale și din propria sa substanță, dar și plantele alimentare, rasele umane sau diferitele clase sociale.⁵⁹ Celebre între toate sînt miturile Indoneziei și ale Oceaniei care ne povestec sacrificiul voluntar al unei Femei sau al unei Fete Tinere cu scopul de a produce, din propriul lor corp, diversele specii alimentare.⁶⁰

În acest orizont mitic trebuie căutată sursa spirituală a riturilor noastre de construcție. Dacă ne mai amintim, pe deasupra, că pentru societățile tradiționale locuința era o *imago mundi*, reiese clar că orice muncă de construcție reproducea simbolic cosmogonia. Semnificația cosmică a locuinței umane era întărită de simbolismul Centrului; căci, cum a început să se înțeleagă mai bine astăzi, orice casă — *a fortiori*, orice palat, templu, cetate — era considerată ca aflîndu-se în „Centrul Lumii.“⁶¹ Am arătat în cîteva lucrări recente că omologarea casă-Cosmos (în multiple variante: cortul asimilat bolții cerești, țărșul ca *axis mundi* etc.) este una din notele specifice ale culturilor de vînători și de păstori nomazi din America, din Asia septentrională și centrală și din Africa.⁶²

⁵⁸ Cf. Alfred Kùhn, *Berichte über den Weltanfang bei den Indochinesen*, Leipzig, 1935; A. W. Macdonald, „A propos de Prajâpati“: în *Journal Asiatique*, t. 240, 1952, pp. 323–388.

⁵⁹ A se vedea lucrările citate în nota precedentă și indicațiile date în studiul nostru, *La Mandragore et les mythes de la „naissance miraculeuse“*, în *Zalmoxis*, III, București, 1942, pp. 3–48.

⁶⁰ A se vedea Ad. E. Jensen, *Hainuwele*, Frankfurt am M., 1939, p. 59; id., *Das religiöse Weltbild einer fruhen Kultur*, Stuttgart, 1948, pp. 33 și urm. și *passim*. Cf. Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, 1963, pp. 129 și urm.

⁶¹ Pentru simbolismul „Centrului Lumii“ a se vedea lucrările noastre citate la nota 33.

⁶² Cf. Mircea Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1951, pp. 236 și urm. (ed. a II-a, 1968, pp. 211 și urm.); id., *Centre du Monde, Temple, Maison, passim*.

Dar noțiunea unui „Centru“ prin care trece acel *axis mundi* și care, în consecință, face posibilă comunicarea între Cer și Pământ se găsește deja într-un stadiu mai vechi de cultură. Australienii Achilpa poartă cu ei întotdeauna în peregrinările lor un stîlp sacru și determină direcția de urmat după înclinarea lui. Mitul povestește că ființa divină, *Numbakula*, după ce a „cosmizat“ teritoriul viitorilor Achilpa, l-a creat pe Strămoșul lor și le-a întemeiat instituțiile, dispăru în felul următor: din trunchiul unui arbore de cauciuc el modelă stîlpul sacru, îl unse cu sînge și se urcă pe el pînă la cer, Stîlpul sacru reprezintă axa cosmică și instalarea lui într-un teritoriu echivalează cu o „cosmizare“ pornind dintr-un centru de iradiere. Altfel zis, australienii Achilpa, cu toate continuele lor deplasări, nu se îndepărtează niciodată de „Centrul Lumii“: ei sînt mereu „centrați“ și în comunicare cu Cerul în care a dispărut *Numbakula*.⁶³

Sîntem îndreptățiți să distingem două concepții privind funcția religioasă a locuinței umane: 1) cea mai veche, atestată la popoarele de vînători și de păstori-nomazi, consacră locuința și, în general, teritoriul locuit, asimilîndu-le Cosmosului, mijlocind simbolismul „Centrului Lumii“; 2) cealaltă concepție, mai recentă (ivită în societățile de paleocultivatori, în acele *Urpflanzer*), comportă, am văzut, repetiția mitului cosmogonic: din faptul că lumea (sau plantele hrănitoare, oamenii etc.) a luat naștere prin sacrificiul primordial al unei Ființe divine, orice construcție cere imolarea unei victime. Observăm că în orizontul spiritual propriu acestei ultime concepții, însăși substanța victimei⁶⁴ se transformă în ființele sau obiectele născute în urma morții sale violente. Într-un asemenea mit, munții sînt oasele Uriașului primordial, norii sînt creierii săi etc.: într-un altul nuca de cocos este chiar carnea Tinerei Fete Hainuwele. La nivelul riturilor de construcție, așa cum s-a văzut, ființa imolată regăsește un nou corp: este chiar locuința pe care a „animat-o“,

⁶³ Acest complex mitico-ritual a fost recent studiat de Ernesto de Martino, „Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito Achilpa delle origini“, în *Studi e materiali di Storia delle religioni*, XXIII, 1951–1952, pp. 51–56.

⁶⁴ E fără importanță pentru studiul nostru dacă este vorba de un sacrificiu voluntar — tip Hainuwelle — sau de o imolare, tip Ymir, P'an-cu etc.

a făcut-o deci durabilă prin moartea sa violentă. În toate aceste mituri, moartea violentă este creatoare.

Din punctul de vedere al istoriei culturale, riturile sîngeroase de construcție trebuie puse în rîndul concepțiilor paleocultivatorilor, Ad. E. Jensen a ajuns la o concluzie asemănătoare, bazîndu-se mai ales pe riturile care însoțesc ridicarea „casei bărbaților” (*dárimo*) la Kiwai.⁶⁵ După Landtmann, ceremonia se desfășoară în felul următor: cînd se hotărăște construcția unei *dárimo*, satul alege un cuplu de bătrîni și îl avizează pe fiul lor cel mare; se întîmplă rar ca acesta să refuze: el își mînjește fața cu noroi și începe să-și jelească bătrînii lui părinți, căci există credința comună că ei nu vor supraviețui terminării construcției. Bătrînul primește numele de „tată al *dárimo*-ului” și bătrîna de „femeie arzînd”. Ei îndeplinesc rolul principal în construcția casei culturale. Această muncă comportă înălțarea unui stîlp central, oncțiunea lui cu sîngele unui dușman, și mai ales imolarea unui prizonier, căci o casă culturală nouă nu poate fi folosită înaintea unui asemenea sacrificiu.⁶⁶ Mitul care fondează și justifică acest ritual povestește cum divinitatea imolată *in illo tempore* devine primul mort (primul care întreprinde călătoria de dincolo de mormînt) și se metamorfozează în regat al morților: *dárimo*, casa culturală, este reproducerea terestră a vieții de dincolo. După Jensen, ritul kiwai ar reprezenta arhetipul aceluia *Bauopfer* și toate celelalte forme de sacrificiu de construcție pe care le găsim în lume ar fi legate de acest model exemplar. Ni se pare greu să-l urmăm atît de departe. Noi credem că ritul kiwai reprezintă mai degrabă o variantă deja specializată a scenariului original, care nu comporta decît momentele următoare: imolarea unei ființe divine, urmată de o „creație”, adică de metamorfoza sa într-o substanță sau formă care nu exista mai înainte. Secvența kiwai, și mai ales: imolarea divinității, transformarea sa în regatul morților și reproducerea acestuia în casa culturală, prezintă deja o amplificare a schemei originale.

⁶⁵ Ad. E. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, p. 58; id., *Mithos und Kult bei Naturvölkern*, Wiesbaden, 1951, pp. 210 și urm.

⁶⁶ Gunnar Landtmann, *The Kiwai Papuans of British New Guinea*, Londra, 1927, pp. 10 și urm., 17 și urm.

Arhaism și supraviețuire

Oricum am judeca versiunea Kiwai, sacrificiile sîngeroase de construcție aparțin, foarte probabil, ca fenomene istorico-culturale, lumii spirituale a paleocultivatorilor. Putem spune oare că peste tot unde se găsesc asemenea rituri avem de-a face cu niște vestigii transmise fără soluție de continuitate din acele timpuri îndepărtate? Nu. Cu atît mai mult prezența celui *Bauopfer* într-o cultură oarecare nu implică neapărat apartenența totală a acestei culturi la nivelul paleocultivatorilor. În numeroase cazuri, riturile și miturile au trecut de la un popor la altul și de la o epocă istorică la alta, fără să antreneze o transmisie a culturii originale implicată de asemenea rituri și mituri. Mai important, după părerea noastră, decît precizările care se pot aduce despre vîrsta acestor credințe, este faptul că anumite culturi sau anumite popoare au ales sau au conservat o viziune sau alta a lumii, în timp ce altele le-au respins sau le-au uitat destul de repede. Vrem să spunem că a stabili originea, vîrsta sau vicisitudinile istorice ale unei credințe sau ale unui complex cultural nu e suficient nici pentru a le înțelege ca fenomene spirituale, nici pentru a le face inteligibilă istoria lor. Două alte probleme se pun imediat, care ni se par la fel de importante: a) care este adevărata semnificație a tuturor acestor credințe și a tuturor acestor complexe culturale? b) pentru care motiv, cutare cultură sau cutare popor le-au conservat, elaborat și îmbogățit? Întrebări dificile cărora nu li se poate întotdeauna da un răspuns satisfăcător, dar pe care nu trebuie să le uităm cînd vrem să scriem chiar cea mai modestă pagină de istorie spirituală.

Să revenim la baladele noastre balcano-danubiene: arhaismul motivelor și al imaginilor lor reiese încă și mai clar după tot ce am spus. Soția care acceptă să fie imolată, pentru ca un edificiu să fie ridicat pe propriul ei corp, reprezintă, fără îndoială, scenariul unui mit primordial; primordial în sensul că ne restituie o creație spirituală care precede cu mult epocile protoistorice și istorice ale popoarelor din sud-estul european. Este încă prea devreme să încercăm să precizăm cum și pe ce căi acest scenariu mitico-ritual a putut supraviețui în sud-est. Totuși, dispunem de

cîteva fapte susceptibile de a explica arhaismul acestor creații poetice populare balcano-danubiene. Acestea sînt următoarele: 1) țările balcano-danubiene sînt singurele în care sacrificiul de construcție a dat naștere unor remarcabile creații literar-populare; 2) raritatea legendelor similare la ruși, polonezi și ucraineni pare să excludă ipoteza unei origini slave a acestui motiv literar; 3) românii și toate popoarele balcanice conservă un substrat comun, moștenit de la traci (și care constituie, de altfel, principalul element de unitate al întregii Peninsule Balcanice); 4) alte elemente culturale comune tuturor popoarelor balcanice par încă și mai vechi decît moștenirea geto-tracă, prezentînd o configurație pre-indo-europeană⁶⁷; 5) trebuie să se țină cont, în sfîrșit, că tracii și cimerienii participau la o cultură protoistorică ale cărei iradiații succesive au traversat Asia Centrală și au suscitât apariția noilor configurații culturale pe malurile Mării Chinei și la Dongson⁶⁸.

Nu trebuie să ne lăsăm înșelați de „contemporaneitatea“ folclorului: de multe ori, credințe și obiceiuri încă vii în anumite regiuni eminate conservatoare din Europa (printre care trebuie întotdeauna numite Balcanii și România) revelează straturi de cultură mai arhaice decît cele reprezentate, de exemplu, de mitologiile „clasice“ greacă și romană. Lucrul acesta este cu deosebire evident pentru tot ceea ce privește obiceiurile și comportamentul magico-religios al vîntătorilor și păstorilor. Dar chiar la agricultorii din Europa centrală contemporană s-a putut dovedi pînă la ce punct s-au conservat fragmente importante de mituri și rituri preistorice.⁶⁹ Cercetări sistematice în domeniul paleon-

⁶⁷ Acestea sînt adevărate privind mai ales simbolismul religios, dansurile și instrumentele muzicale. Cf. Dr. Jaap Kunst, *Cultural Relations between the Balkans and Indonesia*, în *Koninklijk Instituut voor de Tropen*, Medeling, n° CVII, Amsterdam, 1955.

⁶⁸ Cf. Robert Heine-Geldern, „Das Tocharerproblem und die Pontische Wanderung“, în *Saeculum*, II, 1951, pp. 225–255; id., „Die asiatische Herkunft der sudamerikanischen Metalltechnik“, în *Paideuma*, V, Heft 7–8, aprilie 1954, pp. 347–423, spec. pp. 350 și urm.

⁶⁹ Cf., de exemplu, Leopold Schmidt, *Gestaltheiligkeit im bäuerlichen Arbeitsmythos. Studien zu den Ernteschnittgeräten und ihrer Stellung im europäischen Volksglauben und Volksbrauch*, Viena, 1952.

tologiei românești sau balcanice sînt încă de făcut; a fost totuși dovedit că un anumit număr de elemente culturale pre-indo-europene și paleo-indo-europene s-au conservat aici mai bine decît oriunde în Europa (excepție fac poate Pirineii și Irlanda).

Nu este întotdeauna posibil să reconstitui toate fazele traversate de o concepție religioasă înainte de a se cristaliza în creații artistice populare. Dar, așa cum am mai spus-o, nu în asta rezidă interesul cercetării. Este mult mai important să înțelegi universul spiritual originar în care s-au constituit asemenea concepții religioase primordiale care, în ciuda numeroaselor revalorificări religioase (dintre care ultima, creștinismul, a fost și cea mai radicală), au supraviețuit totuși sub formă de „superstiții“, de credințe populare încărcate de imagini și simboluri de o extremă vechime. Adeziunea unui popor la unul sau la altul dintre scenariile mitice, la una sau alta dintre imaginile exemplare, spune mai mult despre sufletul lui profund decît un mare număr de întîmplări istorice. Nu este indiferent pentru înțelegerea popoarelor din sud-estul european că ele au fost singurele care au creat capodopere ale literaturii orale pe baza unui scenariu ritual atît de arhaic. D. Caracostea credea că ar putea demonstra că, dintre toate aceste producții folclorice, balada românească a Meșterului Manole este artistic cea mai realizată. Chiar dacă anumiți balcanologi și folcloriști nu împărtășesc această opinie, rămîne faptul — de o mare importanță — că nici într-o altă literatură orală balcanică balada sacrificiului de construcție nu este socotită o capodoperă. Or, sîntem cu toții de acord că *Meșterul Manole* și *Miorița* (vezi mai departe capitolul VIII) constituie pe bună dreptate culmea poeziei populare românești. Este semnificativ că aceste două creații ale geniului poetic românesc au ca motiv dramatic o „moarte violentă“ cu seninătate acceptată. Se poate discuta la infinit dacă această concepție derivă direct sau nu din faimoasa bucurie de a muri a geților. Fapt e că folclorul poetic românesc n-a reușit niciodată să depășească aceste două capodopere elaborate în jurul ideii de moarte creatoare și moarte senin acceptată.

„ŞAMANISM“ LA ROMÂNI?

Bandinus şi Incantatores

Folcloristul ungar Györffy István este foarte probabil primul care a atras atenția asupra caracterului „șamanic“ al practicilor magice la moldoveni.¹ El se sprijinea mai ales pe informațiile culese de către misionarul Bandini (Bandinus) spre jumătatea secolului al XVII-lea. După articolul său, textul lui Bandinus a rămas sursa prin excelență a tuturor discuțiilor privind „șamanismul moldovenesc.“²

Marcus Bandinus, din confreria *Frères mineurs*, era episcop de Marcianopolis, în Moesia inferioară, de Durostor și de Tomis pe coasta Mării Negre; mai era și administratorul Bisericii catolice a Moldovei, provincie în care a trăit între 1644–1650. El redactă la cererea papei Inochentie al X-lea un raport destul de lung: *La visite générale de toutes les églises de rite catholique romain dans la province de Moldavie*. Începu redactarea în martie 1648, la Bacău, dar manuscrisul *Visitei generale* nu fu publicat decât în 1895 prin grija lui V. A. Urechia.³

În capitolul *De incantationibus*, Bandinus afirmă că *incantatores* și *incantatrices* din Moldova sînt ținuti în aceeași stimă ca în Italia *Doctores subtilissimi et sanctissimi*. Îi este permis oricui să

¹ Györffy István, „A bűbájolás a moldovaiaknál“ (*Ethnographia*, XXXVI, 1925), pp. 169 și urm.

² A se vedea, de exemplu, Geza Róheim, „Hungarian Schamanism“ (*Psychoanalysis and Social Sciences*, III, New York, 1951, pp. 131–169), p. 147.

³ V. A. Urechia, *Codex Bandinus. Memoriu asupra scrierii lui Bandinus de la 1646, urmat de text, însoțit de acte și documente* (Analele Academiei Române, Memorii, Secția istorică, seria 2, tom. XVI, 1893–1894, pp. 1–335; București, 1895). A se vedea și A. Veress, *Scrisorile misionarului Bandini din Moldova, 1644–1650* (Academia Română, Memorii, Secția istorică, tom. VI, Mem., 13, 1926, pp. 333–339).

exerseze și să predea arta incantațiilor magice și a vrăjilor; mai mult chiar, această profesie este considerată onorabilă. „Oh! exclamă el, vaiete și suspine am înălțat către Dumnezeu! De câte ori nu mi-a fost pusă la încercare răbdarea...” Și Bandinus se explică povestind că el a asistat la abominabilele spectacole de *incantatores*, comparabile din toate punctele de vedere cu ceea ce anticii au povestit despre *vates*. El a văzut pe *incantatores* schimbându-se la față, tremurând din mâini și din picioare, și apoi din tot corpul, clătinându-se și aruncându-se la pământ, ca și morți, timp de o oră și chiar trei sau patru ore uneori.

„Revenindu-și în fire, aceștia oferă celor care îi privesc un spectacol oribil, căci își revin încet, încet, tremurând din toate membrele; apoi, ca și cum ar fi fost posedați de Furii infernale, ei se răsucesc în așa fel că ai putea crede că un singur oscior nu le-a mai rămas la loc. În sfârșit, ca și cum s-ar trezi, ei își povestesc visele ca pe niște oracole. Când cineva pierde un obiect sau se îmbolnăvește, se adresează acestor *incantatores*. Când unul se lovește de opoziția unui prieten sau a unei cunoștințe, de obicei, binevoitoare, acesta se străduie să-i micșoreze opoziția cu ajutorul vrăjilor. La fel se crede că vrăjile constituie cel mai bun mijloc de a se răzbuna pe un dușman. Ne-ar trebui un volum întreg pentru a descrie practicile acestor vraci și vrăjitori, ghicitori și șarlatani.”

(Quo in pretio sunt in Italia Doctores subtilissimi simul et sanctissimi, eodem ferè his Incantatores et Incantatrices. Exercere et discere incantationis et maleficiorum artem omnibus liberum et honorificum. O quantos ego animi gemitus et suspiria ad Deum fudi? quantas habui patientiae exercendae occasiones, dum audirem et non semel viderem abominanda exerceri maleficia. Quod de antiquis Vatibus fabulam narrat antiquitas, his in partibus domestica cognoscit experientia. Dum enim futura praesagire Incantatores volunt, certo sibi sumpto loci spatio, mussitationibus, capitis intorsione, oculorum revolutione, oris obliquitate, frontis ac genarum corrugatione, vultus mutatione, manuum ac pedum agitatione, totiusque corporis trepidatione aliquantis per pedibus sistunt, deinde terrae se allidunt, expansis manibus pedibusque divaricatis, mortuis similiores, spatio unius horae non numquam trium aut quatuor, quasi exanimes manent. Tandem as se redeunt horrendum videntibus faciunt spectaculum, nam in primis

tremulis artubus paulatim se erigunt, deinde quasi furiis infernalibus exagitati, sic omnia membra et articulos membrorum exerunt, ut nulum ossiculum in suo articulo ac junctura manere credatur. Postremo velut è somno evigilantes, sua somnia, tanquam oracula pandunt.

Si quis in morbum incidat, aut rem aliquam amittat, recursus ad Incantatores. Si quis amici aut benevoli aversum animum experitur, maleficiis aversum animum sibi conciliare nititur. Si quem verò offensum sibi habet, maleficiis se vindicare et ulcisci optimum medium putat. In his autem et similibus omnibus diversissimi Incantatorum, Maleficorum, Divinatorum, Praestigiatorum actiones, vix uno comprehendi volumine possint.)⁴

Nu putem decît să regretăm că Bandinus n-a scris acest volum, atît sînt de preţioase informaţiile sale, chiar dacă el întrebuiţează, ca să-i descrie pe *incantatores* din Moldova, anumite clişee literare legate de acei *vates* ai antichităţii. Importanţa etnologică a mărturiei sale rezidă mai ales în descrierea extazului acestor *incantatores*, intervalul prelungit (de la una pînă la patru ore) în care „vracii“ rămîn neînsufleţiţi, *mortuis similiores*. Este evident că valoarea „oraculară“ a viselor lor era garantată de caracterul extatic al transei. Foarte probabil, anumite visuri ale lor descriau călătoria sufletului magicianului în timp ce corpul lui zăcea ca mort.

Această formă de extaz poate fi calificată ca „şamanică“: într-adevăr, ea caracterizează şamanismul în sens riguros, atît în Siberia şi Asia Centrală cît şi în alte locuri. În general, în toate regiunile dominate de şamanism, şamanul îşi provoacă extazul fie pentru a urca la Cer ca să-i întîlnească pe zei, fie pentru a căuta sufletul bolnavului rătăcit, sau furat de demoni şi ţinut captiv în Infern, şi a-l readuce în corp; fie, în sfîrşit, pentru a conduce pe cel decedat spre lumea morţilor. În afară de asta, şamanismul mai este caracterizat printr-o serie de note specifice, dintre care cele mai importante sînt: o vocaţie care poate să se manifeste printr-o „boală iniţiatică“; o iniţiere conţinînd fragmentarea corpului, reînnoirea organelor şi viscerelor şi moartea rituală urmată de reînviere; un costum ritual şi un instrument specific şamanilor (în general toba); facultatea de a se transforma în animale şi de

⁴ V. A. Urechia, *op. cit.*, p. 328; cf. şi pp. 157–158.

a combate sub această formă pe alți magicieni; legături cu un Arbore mitic etc.⁵

Or, nici unul din aceste elemente constitutive ale șamanismului nu este atestat la diverse varietăți de „vrăjitori“ și „vraci“ cunoscuți în provinciile românești. Mai mult, transele extatice despre care vorbește Bandinus nu se găsesc în nici o altă parte a României. Aceasta ne face să credem că acei *incantatores* întâlniți de Bandinus în Moldova nu erau români ci ciangăi (populație maghiară din Carpații moldovenești). Specialistul șamanismului unguresc, V. Diószegy, ajunsese la aceeași concluzie⁶. Între altele, Diószegy a scos la timp în evidență diferențele structurale între acel *táltos* ungur și diferitele tipuri de „vrăjitori“ familiari popoarelor vecine cu Ungaria, în primul rând *solomonarul* românilor, *planetink*-ul polonezilor și *grabcias*-ul sîrbilor și croaților. Numai *táltos*-ul, remarcă Diószegy, cunoaște „boala inițiatrică“⁷ sau „somnul lung“ (un fel de moarte rituală) sau o „dezmembrare“ de tip șamanic⁸; numai *táltos*-ul este supus unei inițieri, posedă un costum special, o tobă și practică extazul⁹. Aceste elemente specific șamanice fiind atestate, cum am arătat în cartea noastră, și cum o amintește autorul, la toate popoarele turce, fino-ugriene și siberiene, V. Diószegy conchide că șamanismul constituie un element magico-religios fundamental al culturii originare a maghiarilor. Ungurii au adus cu ei din Asia șamanismul în teritoriul pe care-l ocupă astăzi.¹⁰

⁵ A se vedea cartea noastră *Chamanisme et les techniques archaïque de l'extase* (Paris, 1951; noua ediție corectată și adăugită, 1968).

⁶ V. Diószegy, *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1958, pp. 320 și urm.; id., „Die Ueberreste des Schamanismus in der ungarischen Volkskultur“ (*Acta Ethnographica*, VII, Budapest, 1958, pp. 97–135), p. 124.

⁷ Cf. V. Diószegy, *Die Ueberreste des Schamanismus*, pp. 98 și urm.

⁸ *Ibid.*, pp. 103 și urm., 106 și urm.

⁹ *Ibid.*, pp. 112 și urm., 115 și urm., 122 și urm.

¹⁰ Cf. Mircea Eliade, „Recent works on Schamanism. A Review Article“ (*History of Religions*, vol. I, 1961, University of Chicago Press, pp. 152–186), pp. 171–172; id., *Le Chamanisme* (ed. a II-a), p. 186, n. 3; p. 314 etc. Despre șamanismul unguresc a se vedea și Michel de Ferdinandy, „Die Mythologie der Ungarn“ (*Wörterbuch der Mythologie*, herausgegeben von H. W. Haussing, I: *Die Alten Kulturvölker*, Stuttgart, 1964), pp. 248 și urm., pp. 256 și urm.

Rituri de apărare împotriva ciumei

Bandinus ne informează de asemenea asupra anumitor ritualuri de apărare împotriva ciumei, la care spune că a asistat personal în noiembrie 1646, în satele din jurul ținutului Lucașești. De-a lungul frontierei cu Transilvania se înălța la toate răspîntiile un *priapos*, făcut dintr-un trunchi de stejar căruia meșterii îi dăduseră forma unei figuri umane, cu mâini și cu picioare; în mîna dreaptă el ținea un arc strunit și două săgeți, în mîna stîngă o lance gata să lovească. „Națiunea (română), ignorantă și crescută în superstiție“, cum se exprimă Bandinus, credea că datorită acestui subterfugiu ar putea să îngrozească ciuma și s-o împiedice să pătrundă în Moldova.¹¹

Sub această formă ritul n-a fost remarcat la români. Apărarea lor cea mai obișnuită împotriva ciumei consista în esență în țeserea și expunerea unei cămăși țărănești (iie) la marginea satului.¹² Confectionarea cămășii era un element important al ritului: aceasta trebuia să fie țesută și croită în mai puțin de 24 de ore, mai ales în timpul nopții, de nouă sau șapte văduve, sau tinere fete. După Teutsch, în părțile Făgărașului, șapte femei purtînd toate numele de Maria țes împreună o cămașă cu care îmbracă o „păpușă“ de aproape un metru, umplută cu paie; apoi ele spînzură sau leagă „păpușa“ de un copac la marginea satului.¹³ Aurel Candrea ne aduce la cunoștință o informație personală din Spring (județul Sibiu): dimineața, două femei poartă „cămașa ciumei“ (iia ciumei) în afara satului, îi pun deasupra o pălărie și o fixează de o prăjină. Puțin timp după aceea cămașa dispăre; informatorul nu se îndoiește că ciuma a luat-o.¹⁴ În

¹¹ V. A. Urechia, *Codex Bandinus*, p. 56.

¹² Călătorul italian Del Chiaro raportează că în Valahia cămașa de cînepă (care trebuia confectionată în 24 de ore) era apoi arsă; cf. *Istoria delle moderne rivoluzioni della Valachia*, ed. N. Iorga, pp. 45 și urm., pasaj citat de L. Aurel Candrea, *Folklorul medical român comparat*, București, Casa Școalelor, 1944, p. 138.

¹³ Teutsch citat de A. Candrea, pp. 137–138.

¹⁴ A. Candrea, *Folklorul medical român comparat*, p. 138. Vezi și studiile mai recente ale lui N. Al. Mironescu și R. Pastior, „Das pesthemd Ein magischer volkskundlicher Brauch“ (*Forschungen zur Volks und Landeskunde*, Bd. XI, nr. 1, 1968), și Val Cordon, „Types et fonctions de la ‘Chemise de la peste’ en Roumanie“ (Comunicare prezentată la primul Congres Internațional de Etnologie Europeană, Paris, 1971).

comuna Rășinari se crede că ciuma, zărind la marginea satului cămașa (iia) atîrnată de un stîlp, face drum întors.¹⁵

Valoarea apotropaică a „cămășii ciumei” derivă totodată din confecționarea rituală și din funcția ei de sperietoare antropomorfă. Dar *priapos*-ul confecționat dintr-un trunchi de copac de care vorbește Bandinus, nu este atestat la români. Dimpotrivă, se găsește un asemenea ritual la ienisei. Anutchin informează că în timpul epidemiilor, ieniseii așază la răspîntie „bastoane de șamani”; pe deasupra, pe mormintele victimelor ei așază stîlpi înalți de la jumătate de metru pînă la un metru și jumătate, pe care sînt sculptate figuri umane.¹⁶ Cum vom vedea imediat, nu este singura analogie între informațiile transmise de Bandinus și ritualurile fino-ugriene și siberiene.

Tot în legătură cu apărarea împotriva ciumei, Bandinus redă tot ceea ce s-a povestit de către „oameni demni de toată încrederea”: odată, în timpul nopții, zece fete tinere, alergară goale, în jurul satului, sărind, gesticulînd, cîntînd și aruncînd ramuri aprinse. Zece bărbați tineri veniră în întîmpinarea lor, goi și ei, înarmați cu lănci. Cele două grupuri se salutară în tăcere și tinerii încrucișară lăncile cu ramurile aprinse. Bandinus explică astfel că românii cred că în felul acesta ciuma nu se va atinge deloc de oamenii goi; îi va fi rușine, și va cruța pe tineri.

În sfîrșit, Bandinus descrie un alt rit: în timpul nopții, zece bărbați tineri urmați de zece fete tinere trag cu plugul o brazdă în jurul satului, cîntînd și rîzînd. Locuitorii, înarmați cu măciuci, se așază de-a lungul brazdei, cu fața spre Transilvania, gata să lupte împotriva ciumei.¹⁷

Bandinus afirmă peremptoriu că nu este vorba de unguri, ci „de națiunea română”. Totuși, acest rit nu este decît vag atestat la români. Aurel Candrea citează un singur exemplu (județul Dolj) de circumambulațiune în jurul satului, dar fără nuditatea rituală: cînd bîntuie ciuma, se caută doi boi negri născuți într-o sîmbătă și din aceeași vacă: sînt înjugați la o căruță și se face cu

¹⁵ Ibid., p.139 (după Victor Păcală, Monografia comunei Rășinari, Sibiu, 1915, p. 225).

¹⁶ V. I. Anutchin, „Ocherk shamanstva u yeniseiskikh, ostyakov” (*Sbornik Muzeya Antropologii i Etnografii*, II, St. Petersburg, 1914), pp. 66 și urm.

¹⁷ V. A. Urechia, *Codex Bandinus*, pp. 56 și urm.

ei înconjurul satului.¹⁸ O incantație contra ciumei, culeasă în județul Bihor, vorbește de „un om negru și o fată tânără neagră, cu părul despletit“, care cu doi boi negri și un plug negru, și urmați de tot satul, au tras o „brazdă neagră“, descântînd ca ciuma să nu intre în sat.¹⁹

După cum se vede, nici o referință la nuditatea rituală asupra căreia insista Bandinus. Dimpotrivă, brazda trasă în jurul satului de băieți și fete tinere goale constituie ritualul tipic de apărare împotriva ciumei la slavi și la fino-ugrieni. Aurel Candrea citase deja cîte două exemple. În Serbia, doisprezece tineri și douăsprezece fete se dezbracă la miezul nopții, se înhamă la un plug și, în liniște, trag de șapte ori o brazdă în jurul satului²⁰ La bulgari, doi gemeni trag mai multe brazde cu un plug făurit de doi fierari gemeni și tras de doi boi gemeni.²¹ În 1871, izbucnind holera aproape de Moscova, „douăsprezece fecioare se înhămară în mijlocul nopții la un plug și traseră o brazdă în jurul satului“²². Acest obicei era destul de răspîndit în Rusia, cu toate că nuditatea rituală a femeilor și a tinerelor fete apărea uneori atenuată (purtau o cămașă lungă fără brîu, părul despletit etc.). În acest caz, ritualul era secret și exclusiv feminin: bărbatul întîlnit de cortegiul nocturn risca să fie molestat și chiar ucis și înmormîntat pe loc. Se credea că prezența sa anula puterea ritului, sau că era o personificare a molimei.²³

¹⁸ A. Candrea, *op. cit.*, p. 139, după revista *Ion Creangă*, III, p. 311.

¹⁹ A. Candrea, *op. cit.*, p. 140, după *Șezătoarea*, V, p. 145.

²⁰ F. S. Krauss, *Slavische Volksforschungen*, Leipzig, 1908, p. 100. A. Candrea, *op. cit.*, p. 140.

²¹ *Sbornikŭ za narodni umotvorenija* (Sofia), vol. XXVIII, pp. 557 și urm.; A. Candrea, *op. cit.*, p. 140. Despre importanța gemenilor în ritualurile contra ciumei, a se vedea mai departe și nota 25.

²² W. Mannhardt, *Wald-und Feldkulte* (2. Aufl. I–II, Berlin, 1904–1905), vol. I, p. 561. Cf. și W. R. S. Ralston, *Songs of the Russian People*, Ediția a doua, Londra, 1872, pp. 396 și urm. (brazda rituală trasă în jurul satului în timpul epidemiilor la vite).

²³ Evel Gasparini, *Ethnologica*, t. XII, : *Il Matriarcato Slavo* (Curs universitar, 1961–1962, roneografiat, La Goliardica; Veneția, 1962), p. 137 și referințele bibliografice de la nota 360. Ritul era tot feminin și la mordvini; cf. U. Harva, *Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen* (FFC 142, Helsinki, 1952), pp. 400–401.

În alte regiuni locuite de slavi, ritul este săvârșit fie de femei, fie de femei și tineri bărbați împreună, dar întotdeauna goi.²⁴ În anumite locuri, doi gemeni sînt cei care trag plugul (de exemplu, în regiunea Cracoviei, Poznaniei, în Bielorusia etc.).²⁵ Ceremonia este cunoscută și la venzii din Saxa: cînd bîntuie ciuma, oameni goi fac de trei ori înconjurul satului, în liniște, noaptea.²⁶ Mannhardt vorbise deja despre circumambulațiunea rituală în jurul satului, la mordvini, a tinerilor înhămați la un plug și conduși de o fecioară.²⁷ Ritul este atestat și la alți fino-ugrieni.²⁸ De altfel, după cum probează abundenta documentație adunată de E. Gasparini, obiceiul de a înhăma femeii și tinere fete la un plug, chiar în afara ceremoniilor rituale, era destul de cunoscut atît la slavi cît și la anumite populații fino-ugriene orientale (de exemplu, la permieni).²⁹

Este posibil ca ritualul de apărare împotriva ciumei, așa cum era atestat la slavi și la fino-ugrienii orientali, să fi fost, de asemenea, practicat în secolul al XVII-lea în regiunea Moldovei vizitată de Bandinus. Totuși, este mai probabil că, tot ca în cazul acelor *incantatores*, informațiile nu-i privesc pe români ci pe ciangăi.

„Căderea Rusaliilor“

S-a comparat cîteodată „căderea Rusaliilor“ cu șamanismul, un fel de transă para-extatică în care cad femeile din regiunea Timocului în timpul celor trei zile ale Rusaliilor. Ceremonia a fost remarcată în jurul anului 1890 de către un institutor sîrb, Riznič, și descrisă de el în revista lui Fr. Krauss, *Am Urquell*. În 1938 și 1939, G. A. Küppers a asistat la „căderea Rusaliilor“ în același sat

²⁴ Cf. E. Gasparini, *Il Matriarcato Slavo*, pp. 137–138 și notele 363–368.

²⁵ Cf. D. Zelenin, *Russische (ostslavische) Volkskunde*, Berlin-Leipzig, 1927, pp. 67 și urm.; E. Gasparini, *op. cit.*, pp. 137–138.

²⁶ R. Wuttke, *Sächsische Volkskunde*, Dresda, 1900, p. 379; A. Candrea, *op. cit.*, p. 141.

²⁷ W. Mannhardt, *Wald-und Feldkulte*, vol. I, p. 561; cf. și U. Harva, *Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen*, pp. 400 și urm.

²⁸ Cf. E. Gasparini, *op. cit.*, p. 142.

²⁹ Cf. Evel Gasparini, *Credenze religiose e obblighi nuziali degli antichi Slavi* (Curs Universitar, roneografiat, La Goliardica, Veneția, 1960), p. 92 cu bibliografia înregistrată la nota 1; id., *Il Matriarcato slavo*, pp. 139 și urm., cu notele 369–391.

Dubroka³⁰, şi a fost uimit să regăsească exact acelaşi ansamblu ritual pe care-l descrisese Riznič cu o jumătate de secol înainte. Pe de altă parte, un autor sîrb, Tihomir Georgevici, vizitase regiunea Timoc în 1902, şi notele sale de călătorie, *Kraz Nase Rumune* („Printre românii noştri“), au fost traduse de C. Constante şi publicat în 1943.³¹ Monografia lui Georgevici ne-a fost inaccesibilă, dar pasajele privind „căderea Rusaliilor“ au fost traduse în franceză, după versiunea românească, de Octavian Buhociu.³² Ne vom folosi de aceste pasaje completate cu informaţiile lui Küppers.

Tihomir Georgevici care nu se afla în regiune în săptămîna Rusaliilor n-a asistat la rituri, dar declară a fi notat cu atenţie ceea ce a putut auzi de la persoanele care au fost martore. „Căderea Rusaliilor“, scrie el, este numele care se dă căderii într-un somn hipnotic a femeilor din satul Dubroka timp de trei zile cît durează sărbătoarea Rusaliilor; ele sînt trezite de cîntecul „cărăbuşului.“ În duminica Rusaliilor, femeile încep să leşine cam pe la ora trei după amiază, a doua zi, în jurul prînzului, ziua următoare cam pe la ora nouă dimineaţa şi continuă aşa pînă la căderea nopţii. Se spune că se întîmplă asta şi copiilor şi femeilor bătrîne.

Înainte de a leşina o femeie începe să tremure, se culcă la pămînt şi începe să se agite şi să se lovească cu mîinile peste tot pe unde poate ajunge. Atunci soseşte „cărăbuşul“. Doi bărbaţi se apropie de ea, şi trei femei care se numesc „regine“ (este vorba de „cărăbuşul-femelă“). „Regii-cărăbuşi“ țin în mîină o sabie goală şi încep să danseze: unii dansează, „cărăbuşii“ cîntă din instrumente. Dansează în jurul femeii leşinate, cîntînd:

*Hop, hop, hop, așa, așa, așa
și-ncă-o dată tot așa.*

În acest răstimp, adică timp de cinci minute, un cîntăreț cîntă din cimpoi. Apoi, cel care conduce dansul ia femeia de subsuori,

³⁰ G. A. Küppers, „Rosalienfest und Trancetänze in Dubroka. Pfingstbräuche im ostserbischen Bergland“ (*Zeitschrift für Ethnologie*, Bd. 79, 1954, pp. 212–224).

³¹ Tihomir Georgevici, *Printre românii noştri. Note de călătorie*, traducere din sîrbeşte de C. Constante (*Românii din Timoc*, vol. III, Bucureşti, 1943, Societatea Română de Statistică, pp. 25–147).

³² O. Buhociu, *Le Folklore roumain de Printemps* (Thèse principale de Doctorat ès Lettres, Université de Paris, Faculté des Lettres, 1957), pp. 262–264.

traversează cu ea un râu, oprindu-se de trei ori și cîntînd aceeași strofă ca la început. În timp ce ceilalți dansează, conducătorul dansului ia un pic de apă din râu, un pic de pelin și un pic de usturoi le amestecă în gură și scuipă în gura și pe fața bolnavei. În timpul dansului, conducătorul face semnul crucii asupra bolnavei. Apoi îi dă un pic de apă pe vîrfurile cușitului, de două ori, apoi o spală și o așază acolo unde căzuse. Ea se scoală singură și începe să danseze ca și cum nimic nu s-ar fi întîmplat.³³

G. A. Küppers dă o descripție similară, cu toate că el nu vorbește de „cărăbuși“: *„Überall, wo die Rosalien vom Geist befallen werden, reden sie in Zungen. Die Menge lauscht andächtig ihre Äusserungen, da der Glaube allgemein ist, dass die Rosalien in die Zukunft schauen können. Ihre Äusserungen sind bald ein Schreien, bald Stammeln und Winseln, bald Hauchen. Nach einer Zeit konvulsivischen Ringens befällt sie eine Lähmung, die dann wieder durch Abwehr und Kraftausbrüche unterbrochen ist.*

*Nachdem die vom Rosalienschlaf Befallenen niedergebrosen sind, sammelt sich um sie eine Gruppe von Tänzern und Tänzerinnen. In dieser Gruppe ist offenbar der alte Erlöserchor zu sehen. Unter Anführung eines stattlichen Mannes, der in der Hand ein Messer hält und dazu Kräuter mancherlei Art, Wermut, Knoblauch, Kamille, schliesst sich die Gruppe zur Kette. Die Kette beginnt um die Schlafende zu tanzen, nachdem der Anführer mit dem Kräutergeschmückten Messer ein Kreuz über die Schlafende zeichnete. Auch setzt der Anführer seinen Fuss auf den Leib der Schlafenden, bzw. er stösst mit seiner Fusspitze an ihre Fussohle. Dreimal bewegt sich der Erweckerchor im Uhrzeigersinn um die Befallene; dann wird die Richtung des Tanzes geändert. Ich konnte die feineren Einzelheiten gerade dieser streng zeremoniellen Tänze nicht genauer beobachten.“*³⁴ (Pretutindenii Rusaliile năpădite de duh vorbesc în limbi străine. Mulțimea ascultă atentă spusele lor pentru că are o credință universală că Rusaliile pot prevedea viitorul. Vorbele lor sînt cînd un strigăt, cînd o bîlbîială sau un geamăt, cînd un susur.

³³ Tihomir Georgevici, *Printre Româniile noastre*, p. 97, trad. de O. Buhociu, op. cit., pp. 262–263.

³⁴ G. A. Küppers, *Rosalienfest und Trancetänze*, p. 223.

După o perioadă de zbatere convulsivă sînt cuprinse de un fel de paralizie întreruptă apoi din nou de încercări de apărare şi răbufniri de violenţă.

După ce toţi cei cuprinşi de somnul Rusaliilor se prăbuşesc, în jurul lor se formează un grup de dansatori şi dansatoare. În acest grup se distinge clar străvechiul cor al celor care aduc izbăvirea. Sub conducerea unui bărbat impunător care ţine în mînă un cuţit şi felurite plante — pelin, usturoi, muşetel — se formează un lanţ. Grupul înlănţuit începe să danseze în jurul celei adormite, după ce conducătorul a făcut cu cuţitul o cruce deasupra ei. Conducătorul pune un picior pe trupul adormitei — adică o loveşte în talpă iar corul trezitorilor se învîrte de trei ori în sensul acelor de ceasornic în jurul celei cuprinse de duh, apoi în sensul dansului se schimbă. Amănuntele mai exacte ale acestor dansuri strict ceremoniale n-am putut să le bag de seamă.)

Autorul publică cîteva fotografii sugestive (fig. 7–13): se vede căderea unei „*Rosalie*“ (pe care Küppers o mai numeşte şi „somnambulă“ sau „cea care doarme“; cf. fig. 8–9, 11); transportarea acestor „*Rosalien*“ la un rîu şi stropirea lor cu apă; un cîntăreţ care le ajută să se trezească cîntîndu-le din fluier etc.

O. Buhociu citează între altele un fragment din Georgevici raportînd cazuri similare în alte sate româneşti din Timoc şi Craina. „Am auzit în cîteva localităţi români zicîndu-şi între ei ca existau bărbaţi şi femei care la zile fixe leşinau şi-şi pierdeau minţile. Mi-o amintesc pe Anca Martinovici din Valaconia, care în ajunul marilor sărbători leşina şi atunci — se povesteşte — prezicea bolile, răspunzînd la întrebările care i se puneau. De aceea, mulţi oameni veneau la ea, din satul ei şi din satele vecine, şi ea le răspundea la întrebări şi le dădea sfaturi. Adesea dacă un obiect era furat, sau cineva era bolnav sau cuiva i se întîmplase o nenorocire, se duceau la această femeie ca să-i ceară sfatul. M. Subovici vorbeşte de o oarecare Dokia, femeie de vreo patruzeci de ani din satul Volnia, care din copilărie devine *Rusalie* la sărbătoarea Rusaliilor, şi care a început prin a cădea în extaz în zile de mari sărbători, devenind apoi vrăjitoare. La marile sărbători, credulii vin la ea şi ea atunci vorbeşte cu Dumnezeu, cu Sfinţii, cu morţii şi cu viii, prezice

soarta și prescrie medicamente pentru orice fel de boli. Se zice că face aceasta fără să ceară plată.”³⁵

Nici unul din aceste exemple de transă nu prezintă un caracter șamanic. Toate elementele constitutive ale șamanismului sînt absente: vocația, inițierea, ucenicia, costumul ritual, spirite auxiliare, facultatea de a provoca transa după voință și de a o stăpîni, vindecarea prin tehnici specifice, funcția de psihopomp etc. În cazul „Rusaliilor” și al „căderii lor” (somn, „somnambulism”) este vorba de o experiență para-extatică liturgic și cultural condiționată, căci este accesibilă numai în cele trei zile ale Rusaliilor, și numai locuitorilor din anumite sate (în mare majoritate femei) pe care o tradiție bine stabilită le-a pregătit deja pentru „transă”. „Trezirea” provocată prin dans și muzică nu este nici ea de natură șamanică.

„Căderea Rusaliilor” amintește mai degrabă fenomenul de „tarantism”, strălucit studiat de Ernesto de Martino și echipa sa în regiunea Puglia.³⁶

Și într-un caz și în celălalt este vorba de o criză provizorie de conștiință pregătită de un context mitico-religios tradițional și depășită cu ajutorul unei catartici coreo-muzicale. Trebuie să amintim pe deasupra că, în anumite regiuni ale României, Călușarii (oameni-cai) utilizează aceeași catartică atunci cînd sînt chemați să vindece bolnavii cu cîntecele și dansurile lor. Aceste practici duc la o cu totul altă problemă pe care nu o vom aborda aici. Oricum, problema „căderii Rusaliilor” merită să fie reluată într-o perspectivă comparativă mai largă.

Șamanism și incantații

Aceste pagini erau redactate cînd am luat cunoștință de articolul lui Lükö Gabor „asupra formulelor de incantație de origine șamanică la români.”³⁷ Faimosul citat al lui Bandinus a fost încă

³⁵ T. Georgevici, *Printre Românii noștri*, p. 99, trad. de O. Buhociu, *op. cit.*, pp. 263–264.

³⁶ Ernesto de Martino, *La Terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Milano, 1961.

³⁷ Lükö Gabor, „Samanisztikus eredetű ráolvasások a románoknál” (*Ethnographia*, vol. LXXII, 1961, pp. 112–134; cf. pp. 133–134, rezumatul în germană; *Zaubersprüche schamanistischen Ursprungs bei den Rumänen*).

o dată citat şi comentat (pp. 115 şi urm.), pentru a proba existenţa practicilor şamanice la românii din secolul al XVII-lea. După părerea autorului, românii, spre sfîrşitul Evului Mediu, au trăit într-o unitate geografică şi politică, şi chiar culturală, cu populaţii de origine asiatică la care supravieţuiau un număr de credinţe şi practici şamanice. Cu excepţia cîtorva grupe de maghiari din estul Carpaţilor, urmează autorul, aceste populaţii de origine asiatică au fost romanizate. Astfel, Lükö Gabor presupune că informaţiile furnizate de Bandinus îi privesc realmente pe români, chiar dacă aceştia descindeau din etnii alogene recent romanizate. Nu vom discuta aici această interpretare, pentru că V. Diószegy a demonstrat deja că acei *incantatores* ai lui Bandinus aparţineau unui grup de ciangăi din Moldova.

Cea mai mare parte a lucrării lui L. Gabor este consacrată analizei credinţelor şi tehnicilor implicate în formulele româneşti de incantaţie.³⁸ După părerea autorului, notele caracteristice ar fi următoarele: 1) bolile sînt considerate a fi provocate de demoni theriomorfi şi antropomorfi; 2) la rîndul lor, magicienii-vraci se folosesc de spiritele teriomorfe şi antropomorfe; 3) în afară de asta, ei sînt ajutaţi de spirite auxiliare; 4) magicienii-vraci cîteodată aduc sacrificii demonilor bolii. Or, conchide autorul, majoritatea acestor motive se găsesc în riturile şamanice ale popoarelor siberiene.

Este posibil ca un anumit număr de „vrăji” şi de formule de incantaţie utilizate de români să aibă paralele central-asiatice şi siberiene. Dar altele — în număr considerabil — îşi au corespondentul în Europa sud-orientală şi în Mediterana, şi originea lor trebuie căutată în Orientul Apropiat antic. Arhaismul formulilor româneşti de incantaţie şi, mai ales, dependenţa lor ultimă de o sursă care nu este „populată”, ci dimpotrivă „savantă”, fac improbabile influenţele şamanismului central-asiatic.

1962

³⁸ Natural, el se bazează mai ales pe bogata monografie a lui Arthur Gorovei, *Descîntecele Românilor* (Bucureşti, 1931, Academia Română. Din viaţa poporului român, vol. XI).

CULTUL MĂTRĂGUNEI ÎN ROMÂNIA

Dintre toate plantele pe care vrăjitoarele, fete și femei din România, le caută pentru virtuțile lor magice sau medicinale, nu există nici una al cărei ritual al culesului să comporte atâtea elemente „dramatice” ca mătrăguna.¹ Tehnica dezgropării este mai complexă și mai ciudată decât a oricăror ierburi, chiar indispensabile în materie de vrăjitorie sau medicină populară. Numai operațiile misterioase săvârșite pentru a smulge mătrăguna din pământ și conservă singure cu precizie rituri foarte vechi. De altfel, pentru culegerea altor plante magice sau medicinale, un mare număr de elemente a fost împrumutat de la ritualul mătrăgunei.

Virtuțile magice ale mătrăgunei explică într-un anumit sens destinul ciudat al acestei plante. Rădăcina de mătrăgună poate într-adevăr avea o influență directă asupra forțelor vitale ale omului sau ale naturii: ea are puterea să mărite fetele, să poarte noroc în dragoste și fecunditate în căsnicie; poate spori cantitatea de lapte a vacilor; acționează fericit asupra mersului afacerilor, aduce bogăție și în general, în toate circumstanțele, prosperitate, armonie etc. Proprietățile magice ale mătrăgunei pot fi de altfel întoarse împotriva unei persoane. Împotriva unei fete, de exemplu, ca ea să nu mai fie chemată la joc de flăcăii satului, împotriva unui dușman, pentru ca acesta să se îmbolnăvească sau să înnebunească. În afara proprietăților ei magice, mătrăguna

¹ Varietății *Atropa Belladonna*, care crește în România în pădurile întunecate ale munților și înflorește în iunie-iulie, țărănul român îi dă următoarele denumiri: cireașa lupului, Doamna pădurii (Transilvania, Brașov), Marea Doamnă, floarea pădurii (județul Gorj), iarba pădurii (Transilvania), Împărăteasa, Împărăteasa ierburilor etc. (cf. Zaharia Pantu, *Plantele cunoscute de poporul român*, ed. a II-a, București, 1929, pp. 171–172).

are virtuți medicinale. Dar și pentru această ultimă întrebuințare smulgerea ei din pământ se săvârșește după același ritual.

În comuna Vad (din Maramureș) se aduce mătrăguna dintr-o „pădure surdă“, adică suficient de departe de sat pentru a nu se auzi cîntatul cocoșului. Femeile și vrăjitoarele care merg să caute mătrăguna („babele meștere“) pleacă din zori înainte ca cineva să se fi trezit în sat, evitînd cu grijă să fie zărite. Dacă un cîine le simte prezența și se aud lătrături, farmecul se risipește și operația își pierde eficiența: mătrăguna culeasă în aceste condiții nu are nici o putere.

Timpul propice culesului mătrăgunei este perioada dintre Paști și Înălțare. „Babele meștere“ plecînd, iau cu ele ceva mîncare: ouă binecuvîntate la biserică, plăcinte, sarmale, țuică, vin etc. Cu o săptămîină mai înainte, mătrăguna este „menită“; se pleacă în căutarea ei, și i se leagă o fundă roșie, ca să fie găsită mai ușor în dimineața culesului. De îndată ce sosesc în pădure, femeile se duc direct la ea; „ele nu au voie să caute“. Se sapă apoi pămîntul, se dezrădăcinează mătrăguna și este așezată pe pămînt. În jurul ei sînt dispuse mîncărurile aduse. „Babele meștere“ mănîncă și beau, „se îmbrățișează și se mîngîie“. În sfîrșit, încep să vorbească despre persoana căreia îi este destinată mătrăguna și scopul în care o fac — noroc în afaceri, considerație în sat (pentru primari, pentru oamenii lui), creșterea cantității de lapte la vaci etc.

Cînd două fete merg la cules mătrăgună, ele se îmbrățișează și se mîngîie, zicînd:

*Mătrăgună, mătrăgună,
Mărită-mă peste-o lună
Că de nu m'ăi mărita
Oiu veni și te-oi ciunta.*

Sau:

*Mătrăgună, mătrăgună,
Mărită-mă peste-o lună
De nu'n asta'n cealalaltă
Mărită-mă după olaltă.*

„Femeile îndrăgostite“ recurg și ele la mătrăgună ca să se facă iubite de soții lor. Femeile de moravuri mai puțin rigide, „femeile

lumețe“, ca să trezească dragostea bărbaților se dezbracă de toate veșmintele cînd dezrădăcinează mătărguna.

În groapa lăsată de rădăcina mătărgunei se pun bucăți de zahăr și monede, se toarnă vin. Se scaldă de asemenea mătărguna în vin. După ce au mîncat și au săvîrșit vraja ascund mătărguna în sîn și se întorc acasă. Nimeni nu trebuie să știe că femeia sau meșteroaia aduce mătărgună. Vorbesc frumos și amabil cu toți cei pe care-i întîlnesc și salută pe toată lumea.

„Dacă cineva află că ele aduc mătărgună sau dacă, în urma lor pe drumul sau cărarea pe care au trecut cineva se bate, se ceartă, sau se înjură, dacă se aruncă cu pietre sau se lasă să cadă ceva, efectul mătărgunei este invers decît cel pentru care s-a cules“. Același informator din Vad mai povestește faptele următoare:

„Într-o zi mama unei fete din sat aducea mătărgună. După ce femeile au trecut, slujnica noastră se apucă deodată să mă bată. Mă înjură, mă trase de păr, mă dădu dracului, și apoi mă alungă cu bulgări. Mă apucau să plîng, neștiind ce voia de la mine. Se năpusti spre bucătărie, răsturnă vesela, putinile și străchinile. De acolo alergă la closet și aruncă cu turbare pietre, bucăți de pămînt murmurînd că nu erau pietre ceea ce arunca ea acolo ci cutare fată, cutare femeie, ca să nu mai fie iubită, ca să fie respinsă de flăcăi și de bărbați. Cîteva săptămîni după aceea, fata a cărei mamă fusese văzută de slujnică în momentul în care se întorcea cu mătărguna fu bătută și alungată de la horă. Mama ei se plîngea peste tot, declarînd că nu înțelegea de ce fata ei era urîită de toți și neplăcută flăcăilor. Ea nu știa că servitoarea noastră aflase că ea aducea mătărgună și distrusese în felul acesta vraja.“²

În Maramureș, fetele se duc la cîmp însoțite de o „babă meșteră“; acolo, după ce au mîncat, dansează aproape goale în jurul mătărgunei, repetînd:

*Mătărgună, poamă bună,
Mărită-mă peste o lună,
Că de nu m'ăi mărita
Da de dulce oi mânca;*

² Arhiva de Folklor a Academiei Române (= A.F.A.R.), ms. 963, ff. 28–32, comuna Vad (Maramureș), culeasă de Grigore Vasile, învățător, informator Grigore Muntean (40 de ani, 1937).

*Că de nu mi l-oi aduce
Da eu oi mânca de dulce.³*

În județul Turda, fetele, care vor să fie chemate cel mai des la horă și așa să se mărite primele, se duc la miezul nopții îmbrățișate pînă la locul unde se află mătrăguna. Acolo se *descalță* și se prosternă de trei ori. Au adus fiecare cîte un ban de argint pe care-l țin în gură, în așa fel ca el să atingă în același timp dinții și limba. Se apleacă apoi peste mătrăgună *fără s-o atingă cu mîinile*, și rup cîteva frunze cu dinții pe banul de argint. Se întorc tot îmbrățișate, dansînd mereu, păzindu-se să fie zărite sau să le surprindă zorile. Dacă aduc cu ele o frunză de mătrăgună, învelită într-o bucată de pînză, fără s-o atingă cu mîna, fetele vor fi căutate la horă și nu vor întîrzia să se mărite.⁴

Tot în județul Turda, fetele sau femeile tinere merg cîte două, la miezul nopții, *goale și despletite*, îmbrățișate și sărutîndu-se tot drumul, pînă la locul mătrăgunei. O dată ajunse, ele se culcă una peste alta și, cu mîna, smulg o frunză. Se întorc apoi, tot dansînd și sărutîndu-se, și lasă să se usuce frunza de mătrăgună pînă cînd o pot face praf. Se duc apoi la moară, fură *cu mîna întoarsă* făină, pe care o cern printr-o *sită întoarsă*. Cu această făină, frunză de mătrăgună și miere fac o pastă pe care o lasă să se acrească. Se pune apoi fie în țuică, fie în ceai, fie în cafea, fie într-o plăcintă pe care o oferă flăcăului pentru a-i trezi dragostea.⁵

În comuna Tritenii-de-Sus (județul Turda), ritualul culesului mătrăgunei e altul: „Patru fete, care vor să fie băgate în seamă la hora satului, culeg mătrăgună, o vrăjesc și o îngroapă în mijlocul drumului, unde dansează goale. În timp ce dansează, patru flăcăi stau pe lîngă ele ca să le păzească; ei le păzesc repetînd:

*Mătrăgună, Doamnă bună,
Mărită-mă'n astă lună,
De nu'n asta, în aialaltă
Numai să nu mai fîu fată.*

³ T. Papahagi, *Graiul și folclorul Maramureșului*, București, 1925, p. XLIV.

⁴ A.F.A.R., ms. 407, f. 23, comuna Bistrița, județul Turda; informator Ion Mucea (60 de ani, 1932), culeasă de Iuliu Coroiu, învățător.

⁵ A.F.A.R., ms. 407, ff. 27–28, comuna Bistrița; informatoare Elena Plic (30 de ani, 1932), culeasă de Iuliu Coroiu.

Ele duc mătrăguna la biserică în postul Paștelui, în Joia sfântă, ascunzînd-o sub șorț sau sub haină și o așază sub piatra bisericii ca să fie binecuvîntată; la Sfîntul Gheorghe o poartă cu ele ca să joace.⁶

Prezența flăcăilor alături de fete în ritualul mătrăgunei nu se întîlnește decît sporadic în România. Formula cea mai frecventă este cea a celor două fete sau două tinere femei, mergînd la cules însoțite de o bătrînă sau de o meșteroaie. În altă parte, cuplul de femei tinere este înlocuit de un cuplu de flăcăi. Acesta este obiceiul în județul Bacău. O babă meșteră se duce în pădure însoțită de două fete sau de doi băieți, dis-de-dimineață, în așa fel ca răsăritul soarelui să-i găsească în preajma mătrăgunei. Aduc cu ei mîncare și vin. „După ce găsesc planta, baba meșteră pronunță formule magice, în timp ce însoțitorii ei mănîncă, beau, își spun vorbe de dragoste, se îmbrățișează și se sărută. Cînd meșteroaia a terminat, ei dansează în jurul mătrăgunei, în tim ce bătrîna sapă atent pămîntul pentru a nu rupe nici cea mai mică bucățică de rădăcină.“ Acesta este procedeul cînd mătrăguna este culeasă „pe dragoste“. Dacă este culeasă „pe urît“, să aducă nenoroc, să îmbolnăvească pe cineva, flăcăii în loc să-și vorbească dragăstos, să se îmbrățișeze, se ceartă, se scuipe în față și chiar se bat.⁷

În munții Apuseni se culege mătrăguna „pe dragoste“, „pe măritat“, „pe joc“, „pe băutură“, „pe urît“ etc. Două femei de o anumită vîrstă merg să caute mătrăgună, marțea și pe ajunate, dis-de-dimineață ca să nu întîlnească pe nimeni pe drum. Planta trebuie culeasă departe de sat, ca să nu se audă nici cocoș cîntînd, nici mîță mieunînd. Pe drum femeile nu-și vorbesc. „Ele duc pîine, sare și un ban. Caută mătrăguna spunînd rugăciuni în gînd și, cînd o găsesc în locuri bine ascunse, purced la cules. Pentru asta ele se dezbracă și se prosternă de trei ori, cu fața spre răsărit. Fac înconjurul plantei de trei ori recitînd formule magice. Se scoate mătrăguna cu sapa și se așază pe pămînt orientată spre răsărit. În locul de unde au smuls-o, pun pîine, sare și un ban, «prețul mătrăgunei». Trebuie s-o plătească nu numai sub

⁶ A.F.A.R., ms. 383, ff. 9–10, comuna Tritenii-de-Sus, jud. Turda, informator A. Petrovan (70 de ani, 1932).

⁷ A.F.A.R., ms. 852, ff. 49–50, comuna Târgu-Ocna-Vâlcele, județul Bacău, inf. Elena Moisă, (72 de ani, 1936) culeasă de C. Pîslaru, învătător.

amenințarea de a nu avea nici un efect, dar și de a o auzi noaptea chemînd pe cei care au cules-o și cerîndu-le să o ducă de unde au adus-o, amenințînd cu răzbunarea pe cel care nu se supune. Cele două femei pun pămîntul la loc de unde au luat mătrăguna și se prosternă de trei ori, cu fața spre apus. După care se așază spate în spate, una spre răsărit, alta spre apus. Cea din urmă, ia mătrăguna și o dă celei dintîi. Culesul s-a terminat.⁸

Cînd se culege „pe dragoste“, cele două femei se îmbrățișează, se sărută și-și zic vorbe de dragoste. Învîrtindu-se în jurul plantei (reminiscență, fără îndoială, a unui dans ritual) femeile spun:

*Mătrăgună, Doamnă bună
Nu te iau de bolunzît
Ci te iau pe îndrăgit;
Nu te iau să bolunzăști
Ci te iau să îndrăgești.⁹*

Dacă se culege mătrăguna „pe măritat“, se cîntă un recitativ magic, aproape același în toată România, cu neînsemnate variante:

*Mătrăgună, Doamnă bună
Mărită-mă' n astă lună.
De nu' n asta' n hailaltă
Să nu fiu nemăritată
Că s' a ros coada de beartă
Degetele de inele
Și grumazii de mărzele.¹⁰*

Dacă se culege „pe urît“, pentru a-l împiedica pe cel căruia îi este destinată nu numai să fie iubit, dar nici măcar plăcut, femeile întorc fața de la mătrăgună și spun scărpinîndu-și spatele:

*Eu te iau,
Pe ce te iau?
Pe urît, nu pe plăcut*

⁸ Valeriu Butură, „Cultul mătrăgunei în Munții Apuseni“, (Extras din *Grădina mea*, anul al II-lea, n° 10–11, octombrie-noiembrie 1936), p. 2: Informații culese din comuna Sălciua-de-jos, județul Turda.

⁹ Valeriu Butură, *ibid.*, p. 3.

¹⁰ Butură, *ibid.*, p. 3.

*Nici pe văzut.
Cine te-o lua
Sau te-o bea
Numai cu dosu te-o vedea
Cu fața ba.*¹¹

Cînd se culege „pe joc“, ca să fie sigură că va fi chemată la joc persoana căreia i se destinează, cele două femei învîrtesc de trei ori capul în jurul mătrăgunei strigînd :

*Hop, hop, hop
Cu mine' n joc
Mătrăgună, Doamnă bună.*¹²

În Moldova, în județul Vaslui, mătrăguna – căreia i se mai dă și numele de *Doamnă mare*, de *Împărăteasă* – servește mai ales „pe dragoste“. Femeile și fetele care o întrebuintează trebuie să-și schimbe hainele, cămașa cel puțin, cînd o duc cu ele; trebuie de asemenea să-i vorbească respectuos, ca unei plante sfinte. Se culege în aprilie, în mai, înaintea Rusaliilor; căci se crede că după această dată virtuțile magice dispar. Femeia care culege mătrăguna trebuie să fie curat îmbrăcată și să nu aibă relații sexuale. Se duce în liniște, fără să fie văzută, în pădure, dezrădăcinează mătrăguna și pune în loc pîine sau fiertură de porumb, miere și zahăr zicînd : „Eu îți dau miere, pîine și sare, dă-mi mie puterea Sfinției tale!“. Dacă femeia trebuie, în drum, să treacă un rîu, ea aruncă un pic de pîine sau fiertură de porumb pentru ca apa să ducă aceste fărîmituri, și nu puterea magică a plantei.

Ritul trebuie să fie îndeplinit pe lună plină. Perii rădăcinii de mătrăgună sînt apoi reuniți cîte 5, cîte 7 sau cîte 9, în timp ce se pronunță numele persoanei căreia îi este menită. Aceste mănunchiuri poartă numele de *gherbe* (ierbe?). Într-o zi de dulce se pun primele trei *gherbe* într-o oală nouă, adăugîndu-se miere, zahăr, pîine și vin, și zicîndu-se: „Eu îți dau aceste bunătăți, tu dă-i sănătate și frumusețe lui N.“ Se varsă peste acest amestec apă „neîncepută“, luată de la trei izvoare, și se recită: „Cum țîșnește apa din izvorul cel limpede și curat, așa cînd N. se va

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, p. 2. Trebuie de obicei să nu fie vînt cînd se culege mătrăguna.

spăla să strălucească și toți s-o strige“ (i. e. chemată de flăcăi la joc, prima între toate). Apoi se umple oala cu această pastă și se fierbe la foc încet conținutul pînă seara. Cel sau cea pe seama căreia s-a făcut băutura își face cruce de atîtea ori cîte *gherbe* s-au întrebuintat și bea din lichid același număr de înghițituri. Se duce apoi la rîu și-și freacă încheieturile cu acest amestec (cel fiert în oală) și restul și-l toarnă pe cap, în așa fel încît numai capul să fie atins, iar lichidul tot să se ducă pe apă la vale. Plecînd, nu trebuie să se uite înapoi, căci se risipesc virtuțile magice ale plantei. Alteori această operație se săvîrșește lîngă un copac înflorit și ierburile din oală se agață de ramuri lăsîndu-le acolo pînă se usucă și se distrug.

Se păstrează de asemenea rădăcina de mătăgună sub pălărie sau cusută în haine, ceea ce asigură celui care o poartă considerația oamenilor. Cînd se culege mătăguna „pe urît“, femeile, cum am văzut că se petrece peste tot în România, procedează exact invers: merg spre plantă cu hainele murdare, pronunță vorbe urîte, schițează cu capul, cu mîinile și ochii mișcări grotești, ca să facă negative virtuțile magice ale mătăgunei. Cine gustă din bucatele sau din vinul conținînd astfel de fire de mătăgună blestemate riscă nebunia.¹³

În părțile Hotinului (Basarabia) mătăguna se tratează, înainte de a fi culeasă, cu sare și țuică. Apropiindu-se de ea i se spune: „Bună ziua, Mătăgună.“ Acasă fierb planta (nu ni se spune dacă sînt frunze sau rădăcini); cu această fiertură se spală apoi fața „ca să fie frumoasă și băgată în seamă.“¹⁴

În ținutul Oașului, mătăguna este culeasă de toate fetele însoțite de o bătrînă. Ziua propice este vinerea Rusaliilor (comuna Cărmăzana). Fetele aduc cu ele țuică, pun un ban la rădăcina mătăgunei, încep apoi să se îmbrățișeze și să danseze împrejurul ei. După ce dezgroapă rădăcina, ele o așază pe pămînt și iar dansează în jurul ei. În sfîrșit, își umplu paharele cu țuică, ciocnesc zicînd:

¹³ *Apărătorul Sănătății*, II, p. 202, citat de Arthur Gorovei și M. Lupescu, *Botanica poporului român*, Folticeni, 1915, pp. 79–80 (cf. *Șezătoarea*, XV, n° 5, august, 1914).

¹⁴ A.F.A.R., ms. 187, f. 10, comuna Hodărăuți (Hotin), inf. Ileana Bordeianu (87 de ani, 1931).

*Să trăiești de mă iubești,
De nu, să te sodomiești!*

Apoi mănîncă plăcintele aduse de acasă. Și se întorc cu mai multe rădăcini de mătrăgună pentru întrebuințările de peste an. Mergînd la horă în sat, ele poartă o bucată în batistă: așa vor fi chemate fără încetare la joc.¹⁵

Într-o altă comună din aceeași regiune, comuna Boinești, fetele merg cîte două, ducînd țuică, pîine, slănină, miere, anafură, ca să culeagă mătrăguna. Nu au voie să se atingă de plantă înainte de a bea în sănătatea ei un pahar de țuică și de a zice: „Slavă lui Isus Cristos“ și: „Cum te cinstesc eu bînd, să mă cinstești și tu“. Se stropește apoi planta cu țuică. Se dezrădăcinează și se pune în loc pîine, slănină și anafură. Apoi, pe același loc, fetele încep să danseze goale.¹⁶

La Moșeni, fetele pleacă întotdeauna cu o bătrînă meșteră, pînă în Sf. Ion și Rusalii. Ele duc cu ele, pentru a culege mătrăguna, țuică și plăcintă. „Se dezbracă, beau și ciocnesc cu țuică, se mîngîie, se îmbrățișează, dansează.“ Fara care poartă mătrăguna este foarte căutată de flăcăi pentru hora din sat.¹⁷

În Vinerea Sfîntă, în comuna Cărmăzana, tot în ținutul Oașului, fetele se duc cu o bătrînă în „grădina Milostivelor“ ca să culeagă ierburi cum vor culege mătrăguna. Beau țuică și dansează goale pînă în zori. Fierb apoi ierburile, muiate mai întîi în agheasmă, recitînd formule magice „de joc“. Se spală apoi pe cap cu această apă care are proprietatea de-a face să crească părul.¹⁸

În altă parte (în comuna Rașca), fata se duce însoțită numai de o bătrînă care poartă țuica și plăcintele. Ajunge în preajma mătrăgunei, ele încep să danseze amîndouă goale. Apoi, baba recită invocația cunoscută: „Mătrăgună, Doamnă bună / Mărită-mă într-o lună etc.“¹⁹

În Moldova se amintește despre mătrăgună într-un alt cîntec popular:

¹⁵ Ion Mușlea, „Cercetări folklorice în Țara Oașului“ (*Anuarul Arhivei de Folklor*, vol. I, Cluj, 1932, pp. 117–237), pp. 207.

¹⁶ Mușlea, *ibid.*, pp. 207–208.

¹⁷ Mușlea, *ibid.*, p. 208.

¹⁸ *Ibid.*, p. 207, incantația pentru joc la pagina 208.

¹⁹ *Ibid.*, p. 208.

*Frunză verde mătrăgună,
Pasere ce ești nebună,
De-mi tot cânți sara pe lună.²⁰*

Tot în Moldova, flăcăii dansînd spun versuri satirice fetelor care nu și-au găsit încă soț și care au recurs la virtuțile magice ale mătrăgunei:

*Mătrăgună, poamă bună,
Mă mărită'n iastă lună;
De nu'n iasta în cealaltă,
Doar m'oi mărita odată.
Mătrăgună de sub pat,
Toată vara te'am udat,
Și tu nu m'ai măritat,
Fată mare m'ai lăsat.²¹*

În județul Baia, bătrîna meșteroaie merge să culeagă mătrăguna cu cel sau cu cea căreia îi este destinată planta. Ea aduce o linguriță de miere, un pahar de vin, o bucată de pîine și zahăr. Ea caută mătrăguna și o invocă astfel: „Mătrăgună, Doamnă, cu miere te-oi unge, cu vin te-oi stropi, cu zahăr te-oi îndulci și cu pîine te-oi hrăni (și zicînd acestea, unge cu miere în josul tulpinei, stropește cu vin și așază la rădăcină pîinea și zahărul)...

„Am plecat de acasă, tînră și frumoasă, înflorind de sănătate, pe drum, pe cărare. Am întîlnit *potca* în drum: m-a lovit cu săgețile ei în cap, în inimă, în sprîncene, în ochi... și am căzut mai rău decît moartă. Buna Fecioară m-a auzit plîngînd și văitîndu-mă. Ea mi-a zis: Taci Ileană nu mai plînge, căci eu voi veni, cu apă rece te-oi spăla, cu ștergarul ți-oi șterge genele, fața, inima, și repede va trece totul și inima ta se va ușura.“

O dată terminată incantația, meșteroaia ia trei rădăcini de mătrăgună pe care le-a găsit mai înainte, le înfășoară și le pune pe capul persoanei pentru care a fost făcută vraja. Aceasta trebuie imediat să scoată un chiuit de joc și să înceapă a juca. Ajutată de meșteroaie, pune în traistă mătrăguna tot așa înfășurată; se întorc acasă amîndouă, una ținînd mătrăguna în

²⁰ A. Gorovei și M. Lupescu, *Botanica poporului român*, p. 81.

²¹ Gorovei și Lupescu, *op. cit.*, p. 81.

sîn avînd grijă ca nimeni să nu strige după ele. N-au voie pînă ajung acasă nici să scuipe, nici să-și șteargă nasul, nici să urineze. Se pune mătrăguna pe masă, și toată casa trebuie ținută într-o mare curățenie. Cîteva fire de mătrăgună în vin sau în țuică asigură crîșmarului clientelă. Fetele care o poartă în sîn sînt adesea invitate la horă și se mărită repede. Cîteva foi de mătrăgună purtate în sîn, oriunde te-ai duce la mare cinste vei fi ținut. Unii transplantează mătrăguna în grădină, într-un loc foarte curat, și îngrijindu-se foarte atent să nu fie murdărită.²²

În comuna Săpînța din județul Maramureș, pot culege mătrăgună un flăcău și o fată sau chiar grupuri mai numeroase cu condiția să nu fie văzuți. După ce oferă daruri mătrăgunei, ei dansează goi în jurul ei, chiuind. Se întorc acasă, tot așa de atenți să nu fie văzuți. Se sapă ca să se scoată planta din rădăcină, fără să se rupă deloc. Este culesul mătrăgunei „de bine“. Cînd, dimpotrivă, se culege „de rău“, trebuie s-o lovești cu bastonul, s-o tîrîi pe pămînt, s-o faci bucăți și s-o arunci celui cu care dorești să te cerți sau căruia îi dorești moartea, pronunțîndu-i numele și spunînd răul pe care i-l dorești.²³

Cînd se culege într-un scop medicinal, în județul Baia se invocă mătrăguna în felul următor: „Mult slăvită mătrăgună împărăteasă. Te cinstesc cu pîne, cu sare, și mă închin: dă-mi hainele tale. Spală-mă, curăță-mă, desfă-mă de dăătură, de făcătură. Ca să rămîn curată, strălucitoare, ca argintul strecurat, ca Maica Domnului care m-a adus pe lume.“²⁴

²² A.F.A.R., ms. 799, ff. 8–10, comuna Moișa-Boroaia, județul Baia, informatoare Baba Ciocănoaia (91 de ani, 1935).

²³ A.F.A.R., ms. 169, ff. 2–3, cules de Vasile Tămășanu, învățător (1931). Informația este destul de suspectă. Nu se precizează numele informatoarei. Se spune aici că pentru cules un flăcău poate merge cu o fată, sau un grup, fără să se menționeze meșteroaia. Se afirmă că mătrăguna este lovită cu bastonul, tîrîită pe jos etc. — detaliu pe care nu-l mai găsim nicăieri în altă parte. Injurile, loviturile și gesturile grotești indispensabile vrajei „de rău“ sînt schimbate între componenții *echipei de culegători*: cît despre mătrăgună, ea rămîne respectată și periculoasă; nimeni, după cîte știm, nu îndrăznește să se atingă de ea decît cu venerație.

²⁴ A.F.A.R., ms. 773, f. 20, comuna Boroaia, jud. Baia; informatoare Maria Dănilă (1935).

În județul Gorj, mătrăguna este culeasă cu intenții magice de două bătrîne care „se dezbracă, se despletesc și pronunță incantația făcînd mișcările cele mai dezacordate cu capul, cu brațele, cu picioarele, și alergînd ca nebunele”²⁵.

În județul Neamț (comuna Gârcina), pentru anumite boli grave se dă de băut pacientului infuzie de mătrăgună. Acesta cade într-un fel de delir și dacă în trei zile nu și-a revenit, asta vrea să spună că nu se va vindeca niciodată de boala de care suferă.²⁶

Una dintre cele mai bune expuneri despre culesul mătrăgunei (de vindecat) ne-a dat-o Simeon Manguica, bănățeanul, într-unul din cele mai vechi studii de botanică populară românească.²⁷ Dacă te duci spre ea, în pădure, să te duci cîntînd, mîncînd și bînd, cu alte cuvinte bucuros. Ajuns acolo, așază-te lîngă ea continuînd să fii vesel și fără să-i spui nimic, pînă nu crezi că și ea de-acum trebuie să fie bine dispusă. Apoi, continuînd să mănînci și să bei lîngă ea, salut-o (bună ziua sau bună seara, după caz), și începe să vorbești cu ea. Slăvește-o ca pe o Doamnă și spune-i necazul pentru care ai venit. Bolnavul de friguri trebuie să-și aducă cu el o cămașă nouă, proaspăt spălată și, între altele, miere într-un pahar în care nu s-a turnat niciodată apă²⁸, un fir de bumbac roșu, un ban de argint și un colac. Meșteroaia ia toate acestea cu ea, pleacă cu bolnavul în pădure de îndată ce se apropie seara, pentru a ajunge lîngă mătrăgună la apusul soarelui, cînd ziua face loc nopții. Ajunși lîngă ea, întinde sub ea cămașa bolnavului și așază pe ea tot ce a adus. Apoi meșteroaia, făcîndu-și cruce și închinîndu-se pînă la pămînt în fața mătrăgunei, începe invocația următoare²⁹: „Bună seara mătrăgună, Bună Doamnă și bună maică (sau: înălțată mătrăgună și Puternică Doamnă) care atingi

²⁵ Tradiție a comunei Dobrița, județul Gorj, citată de Gorovei și Lupescu, *Botanica poporului român*, p. 78.

²⁶ *Ibid.*, p. 78.

²⁷ „De însemnătatea botanicei românești” în revista *Familia*, anul X, Budapesta, 1874, pp. 511 și urm. Pasajul pe care-l traducem a fost adesea citat și reprodus; cf. I. A. Candrea, *Iarba Fiarelor*, București, 1928, pp. 53–54.

²⁸ Este vorba de o „oală neîncepută”. Manguica introduce multe detalii „moderne” în descrierea ritualului.

²⁹ Această incantație a fost remarcabil tradusă în franceză de domnișoara Maria Holban, *Incantations*, Paris-București, 1937, p. 98, nota.

cu capul cerul, care îți înfigi rădăcinile sub pământ, și a cărei rochie (frunziș) flutură în vînt. Tu care ești regina cerurilor și a furtunilor, tu care ești regina florilor, căci în fața ta toate florile se prosternă și te preamăresc. Pe tine te chem și pe tine te rog, cu coatele goale, cu genunchii goi, fruntea plecată pînă la pământ (meșteroaia se apleacă și sărută pământul) să-i dai putere și sănătate, altfel zis să-i dai de leac bolnavului N-N, etc...³⁰ Acestea fiind făcute, bătrîna își face cruce și după ce s-a prosternat pînă la pământ în fața mătrăgunei, dorindu-i sănătate și dîndu-i bună seara, se retrage la zece metri, face foc, se culcă și doarme acolo cu bolnavul toată noaptea. Dimineața, în zori, meșteroaia și bolnavul se trezesc și meșteroaia revine lîngă mătrăgună, zicîndu-i: „Bună dimineața mătrăgună, maica noastră, doamnă bună.“ Reîncepe invocația de seara trecută, schimbînd totuși cîteva vorbe în loc de „pleacă, dute, caută și adu-i leacul de vindecare“, „ai plecat, ai mers, ai căutat, și ai adus leacul și l-ai pus în acest pahar ca să lecuiești bolnavul“. Acesta gustă miere din pahar, în timp ce meșteroaia îi toarnă toată apa pe cap; îl unge apoi cu miere, îi leagă la gît firul cel de bumbac roșu și banul, îl îmbracă în cămașa cea nouă și se întoarce cu el acasă. Înainte de a pleca ea mulțumește mătrăgunei, îi urează sănătate și-i slăvește puterea.³¹

Se culege mătrăguna³² și pentru a vindeca anumite boli cunoscute. În comuna Doftana (Tg. Ocna) se întrebuințează mătrăguna împotriva durerilor de picioare, de mîini, de rinichi, împotriva frigurilor etc. Dar se culege ca leac după același ritual ca și pentru vrăjitorie. Se fierbe planta într-o oală nouă. Înainte de a-i da să bea, bolnavul este legat de pat, căci după ce va fi gustat din băutură va începe să delireze ca un nebun. Se spală tot trupul bolnavului cu acest suc de mătrăgună și i se dă să bea trei lingurițe din această băutură. Asta de trei ori pe zi, trei zile la rînd. Bol-

³⁰ Forma incantației este prea literară pentru a nu fi suspectă. Mangiuca scria într-o vreme cînd folcloriștii amatori ajutau într-o deplină inocență „geniul popular“. Dar s-ar putea foarte bine ca Mangiuca să fi cunoscut această invocație, sub o formă apropiată, de la cineva care suferise influențe livrești.

³¹ *Familia*, vol. X, pp. 540–541.

³² Să nu uităm totuși că acest nume se dă în România unor plante aparținînd unor specii diferite.

navul totuși nu va avea voie trei zile să mănînce ceapă crudă, nici să bea două săptămîni țuică, și șase săptămîni vin. De lapte proaspăt și de alte bucate îndulcite nu va avea voie să se atingă cel puțin patru săptămîni. În tot acest timp, bolnavul trebuie să fie ținut foarte curat.³³

În Moldova, mătrăguna și alte cîteva plante servesc de leac pentru lipitură; se vindecă tusea cu foi de mătrăgună uscate și arse.³⁴ În alte locuri se întrebuințează frunzele de mătrăgună sub formă de cataplasme împotriva abceselor și împotriva hidropiziei, la oameni și la animale. Celor care sînt atinși de friguri, li se aplică pe frunte și adesea se vindecă. „Singurul defect al acestui medicament constă în faptul că se delirează după el, dar asta trece destul de repede.”³⁵ Se recomandă de asemenea mătrăguna împotriva durerilor de dinți.³⁶

În Basarabia, frunzele de mătrăgună mai sînt întrebuințate și împotriva furunculelor.³⁷ Dar este foarte probabil că și în Basarabia, funcția medicinală a mătrăgunei (*Atropa belladonna*) este preluată de împărăteasă (*Bryonia dioica*), plantă foarte adesea întrebuințată în medicina populară basarabeană. În regiunea Nistrului de jos, mătrăguna este întrebuințată și este eficace împotriva viermilor intestinali la vite. Se aplică foi uscate și pisate pe răni.³⁸

Se pune mătrăgună sub roțile de moară ca să atragă mușterii la moară.³⁹ Crîșmarii se folosesc de ea pentru a-și umple cîrciumile. „Se plătesc femeii care știu s-o culeagă. Ele iau cu ele de la han tot felul de băuturi, pîine, sare, un ban și țarnă tot din han, după ce au învîrtit-o de trei ori în jurul unui butoi în sensul invers

³³ *Apărătorul Sănătății*, an. II, p. 201; citat de Artur Gorovei și M. Lupescu, *Botanica poporului român*, pp. 78–79.

³⁴ *Ibid.*, p. 81.

³⁵ Dr. N. Leon, *Istoria naturală medicală a poporului român*, (București, 1903, Les Annales de l'Académie Roumaine, Seria a doua, t. XXV), p. 50.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Alexei A. Arvat, „Plantele medicinale și medicina populară la Nișcani” (*Buletinul Institutului Român din Basarabia*, I, 1937, Chișinău, pp. 69–124), p. 87.

³⁸ P. V. Ștefănuță, „Cercetări folklorice pe valea Nistrului-de-jos” (*Anuarul Arhivei de Folklor*, IV, București, 1937, pp. 31–226), p. 213.

³⁹ I. Mușlea, *Cercetări folklorice în țara Oașului*, p. 208.

mişcării soarelui. Încărcate cu toate acestea, femeile fac înconjurul mătrăgunei, bînd și urînd ca cei care intră în han să nu mai iasă decît cu buzunarele goale. După ce o culeg astfel, o pun sub butoi sau chiar în vin. Se crede, despre anumite cîrciumi, că clienții merg acolo pentru că-i duce mătrăguna.⁴⁰

Aceeași tradiție în Moldova. Crîșmarii pun mătrăguna vrăjită pe butoiul cu vin sau pe cel cu țuică: acestea se termină în două, trei zile, „căci oamenii beau din ele pînă-și pierde mințile.”⁴¹

Credința că cel care are mătrăgună îi poate cere orice și se îmbogățește repede — credință răspîndită în Europa centrală — se regăsește în Moldova (jud. Vaslui): „Du-te într-o duminică la ea, caut-o în cîmp, dă-i să mănînce și să bea — vin și pîine — și ia-o cu tine, înconjurat de oameni și lăutari ; dacă îi dai astfel toată cîntea pe care o merită și o faci cu fața voioasă, dacă nu te cerți și nu înjuri — păzește-te să calci aceste prescripții, căci te va ucide — *vei putea atunci s-o iei cu tine oriunde, și orice i-ai cere ea îți va da* (sublinierea ne aparține). Dar ia aminte: să nu treacă duminică fără să-i aduci lăutari și oameni din sat ca să joace; și tu să fii bucuria însăși, mai ales în ziua aceea.”⁴²

Românii mai cunosc și alte plante cu virtuți magice pe care trebuie să le culeagă ca pe mătrăgună. În Basarabia, toate plantele medicinale sau magice care se culeg înainte de Rusalii trebuie să fie culese după ce descîntătoarea, apropiindu-se de ele, a pus un pic de pîine lîngă tulpină și zice:

*Eu vă dau pîne și sare
Dar voi să-mi dați sănătate.*

În anumite locuri se prescrie să-ți pui o cămașă curată cînd mergi la cules ierburi magice. Planta numită în Basarabia „iarba lui Barboi” are „față de drac” adică „rădăcina în formă de față de drac”. Se pare că și această plantă este o varietate de mătrăgună: ea este la fel eficace în lipitură și trebuie culeasă după un ritual identic. Se merge în căutarea ei marți seara; cel care se duce nu trebuie să privească înapoi, nici la dus, nici la

⁴⁰ V. Butură, *Cultul mătrăgunei în Munții Apuseni*, p. 3 din extras.

⁴¹ *Apărătorul Sănătății*, II, p. 202; citat de A. Gorovei și M. Lupescu, *op. cit.*, p. 80.

⁴² *Revista Ion Creangă*, p. 270, reprodus de Tudor Pamfile, *Dușmani și prieteni ai omului*, București, 1916, p. 91.

întors; el trebuie să aibă o cămașă curată și să nu scoată nici un cuvînt cît ține drumul. Așezînd lîngă plantă o bucată de pîine și un capăt de pînză, el pronunță următorul descîntec:

*Eu vă dau pîne și sare
Dar voi să-mi dați sănătate.*⁴³

O altă iarbă, „zveltă, dreaptă ca bradul, cu frunzele ca mătasea“, se culege tot în zile de mare sărbătoare, cea care o adună schimbîndu-și lenjeria și spălîndu-și corpul. Se așază pîinea și se zice:

*Eu vă dau pîne și sare
Voi să-mi fiți folositoare.*

Se dă această iarbă fetelor tinere ca s-o pună în apa în care se spală, „apă luată din Nistru înainte de răsăritul soarelui.“ Nimeni nu le va urî.⁴⁴ Ca și fetele care poartă mătrăguna, ele se bucură de simpatia tuturor, sînt invitate la joc și au noroc în dragoste. E de altfel o regulă generală ca femeia care culege ierburile să aibă corpul curat și veșmintele noi; altfel planta n-are nici o eficacitate.⁴⁵ Se pune pîine și sare și se zice:

*Fac cruce și bat mătănii
Și pui pîne și sare
Să-mi dai leac.*⁴⁶

O altă plantă, *iarba cu cinci degete* (*Potentilla recta* L.) un fel de panaceu, bună pentru toate bolile, trebuie s-o pui la fiert într-o oală nouă după ce ai așezat-o în fața icoanei și te-ai prosternat de trei ori. În același timp se invocă: „Noi îți dăm pîine și sare, fii-ne prielnică.“⁴⁷

Tot în Basarabia (satul Nișcani) se culege năvalnic (*Nephrodium filix mas*)⁴⁸ după ce s-a așezat pîine și sare și s-au

⁴³ P. V. Ștefănuță, *Cercetări folklorice pe valea Nistrului-de-jos*, pp. 210–211 (n° 311).

⁴⁴ *Ibid.*, p. 210 (n° 309).

⁴⁵ A. Arvat, *Plantele medicinale la Nișcani*, p. 75.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*, p. 76.

⁴⁸ Este identificarea lui Arvat, *op. cit.*, p. 110. Z. Pantu, *Plantele cunoscute de poporul român*, p. 192, recunoaște în năvalnic *Scolopendrium vulgare* și adaugă că tinerele fete poartă planta în sîn, căci „ea are puterea de a face să năvălească pretenții“. Cf. și A. Gorovei și M. Lupescu, *Botanica poporului român*, p. 92.

prosternat de trei ori. Invocația este următoarea: „Cum se ceartă lumea pentru pîine, așa să se certe fetele tinere pentru mine.”⁴⁹ O altă informatoare (60 de ani, analfabetă) dă prescripțiile următoare: „Du-te la năvalnic, fă-ți cruce, pune pîine, sare și zahăr și închină-te de nouă ori: Pentru dragoste ai crescut, pentru dragoste te smulg. O, tu, năvalnice, slăvit împărat, cum ai crescut și te-ai înmulțit mai mult decît orice iarbă, cum te-ai înmulțit mai mult decît toate florile, așa să alerge lumea spre cel care te-a cumpărat (sau mai bine îi spui numele). Pune-l apoi în ceară, poartă-l, pune-l în apa în care te speli.”⁵⁰ La fel în Țara Oașului sînt și alte plante în afară de mătrăgună care se adună așezînd la rădăcină ouă, anafură, vin etc.⁵¹

Să încercăm să degajăm trăsăturile caracteristice ale acestui scenariu ritual:

1. Românii nu cunosc legenda originii mătrăgunei crescută din sămînța unui spînzurat (Europa nordică și germanică); nu cunosc nici ritul culesului cu ajutorul unui cîine negru (Europa orientală).

2. Mătrăguna este planta erotică prin excelență. Ea aduce dragoste, căsătorie și fecunditate. Are de asemenea virtuți magice — dacă este culeasă în acest scop — face să crească averea. Sursă a dragostei (fertilității) și a bogăției, ea este și plantă medicinală, purtătoare de sănătate.

3. Culesul mătrăgunei constituie un ritual. Sînt obligatorii: puritatea sexuală, curățenia, tăcerea etc. Planta trebuie culeasă fără știrea nimănui; mai sînt necesare depărtarea (păduri unde nu se aude cocoșul⁵², nici lătratul cîinilor), o relativă solitudine (să nu întîlnești pe nimeni pe drum), secretul (nimeni nu trebuie să cunoască proiectul). Femeile și fetele dansează goale în jurul mătrăgunei, dar adeseori se mulțumesc să se despletească (urme ale nudității magice). Cuplurile se îmbrățișează și se mîngîie.

⁴⁹ A. Arvat. *op. cit.*, p. 91.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 91.

⁵¹ I. Mușlea *op. cit.*, pp. 206–207.

⁵² Despre întrebuiințarea formulei „unde nu se aude cîntat de cocos” în descîntecele românești, cf. V. Bogrea, „O străveche formulă de exorcism în descîntecele românești” (*Dacoromania*, IV, 1926, Cluj), pp. 886–891.

Pentru a culege frunza de mătrăgună, fetele se culcă unele peste altele, într-o mimică a actului sexual.

4. Culesul este înconjurat de o întreagă serie de gesturi și de precauțiuni magice. Mătrăguna trebuie să fie culeasă pe lună plină. Nu trebuie atinse frunzele cu mîna, ci du dinții. Făina din care se face pasta magică, cu foi de mătrăgună, trebuie furată de la moară, cu mîna întoarsă.

5. Trebuie plătită planta, altfel ea nu are nici un efect. I se fac daruri în schimbul rădăcinii ei: sare, pîine, zahăr, vin etc. Mătrăguna este personificată: „Mare Doamnă“, „Împărăteasă“, „Bună Maică“.

6. Ea este foarte periculoasă. Dacă nu este culeasă după reguli, dacă nu i se arată destulă grijă, virtuțile ei magice se întorc împotriva celui care a cules-o. Mătrăguna are dublă putere. Forțele ei puțin comune pot fi dirijate fie spre bine, fie spre rău, pentru dragoste și sănătate, pentru ură și nebunie.

7. Oricum ar fi culeasă, pentru „bine“ sau pentru „rău“, mătrăguna este temută și respectată ca o plantă miraculoasă, mult deasupra tuturor celorlalte. În ea sînt închise forțe extraordinare, care pot multiplica viața sau pot ucide. Într-o oarecare măsură, deci, mătrăguna este „iarba vieții și a morții.“⁵³

1938

⁵³ Ea se bucura de un asemenea prestigiu încă din antichitate; cf. A. Delatte, *Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les Anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques* (ediția a doua, Liège-Paris, 1938), pp. 68 și urm., 75, 79 și urm., 147 și urm., 151 și urm. Credințele orientale au fost examinate în studiul nostru „La Mandragore et les mythes de la «naissance miraculeuse» (Zalmoxis, III, 1940–1942, pp. 3–48).

MIOARA NĂZDRĂVANĂ

„*Un lucru sfânt și emoționant...*“

Cînd, în 1850, poetul Vasile Alecsandri publica în revista *Bucovina* (III, n° 11, pp. 51–52) balada populară intitulată de el *Miorița*, „*Oița*“ sau, mai exact, „*Mioara*“¹, el era convins de valoarea poetică și de importanța ei pentru afirmarea națională pentru că ilustra strălucit geniul creator al poporului român. Dar nici Alecsandri, nici vreunul din contemporanii săi nu putea să

¹ Textul i-a fost de altfel comunicat de Alecu Russo, în 1846, în timpul exilului său. Numai după moartea lui Russo, survenită în 1859, Vasile Alecsandri pretinde a fi auzit și notat el însuși balada în munții Ceahlăului; cf. Adrian Fochi, *Miorița: Tipologie, circulație, geneză, texte*, cu un studiu introductiv de Pavel Apostol, București, 1964, pp. 124 și urm. Alecsandri a modificat textul publicat în 1850 în cele două ediții ale *Poesiilor populare* (*Balade*, Iași, 1852, pp. 1–6; *Poesii populare ale Românilor*, București, 1866, pp. 1–3); a se vedea analiza acestor modificări textuale și istoria îndelungatei controversă pe care au suscitată-o, în Fochi, *op. cit.*, pp. 207–211. Cf. și Gheorghe Vrabie, *Introducere la Vasile Alecsandri, Poezii populare ale Românilor*, București, 1965, vol. I, pp. 5–85; vol. II, pp. 13–15; și Lorenzo Renzi, *Canti narrativi tradizionali romeni*, Florența, 1969, pp. 97–127 („un gioiello romantico popolare: La Miorița publicata de Alecsandri“); Al. I. Amzulescu, „Observații istorico-filologice despre «Miorița» lui Alecsandri“ (*Revista de etnografie și folclor*, XX, 1975, pp. 127–158). În ceea ce privește versiunea orală originală, e sigur că Vasile Alecsandri a transcris-o cu libertatea pe care i-o permitea epoca. A recunoscut-o de altfel el însuși în răspunsul la o întrebare pe care Ioan Crăciunescu i-o adresase în legătură cu metoda de a culege și de a publica textele populare: „Am procedat cu unele din aceste poezii ca un giuvaergiu cu pietrele prețioase. Am respectat subiectul, stilul, forma și chiar unele rime incorecte care le caracterizează. Departe deci de a le fi aranjat conform gustului modern, eu le-am conservat ca pe niște bijuterii de aur pe care le-aș fi găsit acoperite de rugină și deformate. Am făcut să dispară petele și le-am redat strălucirea lor dintru început. Iată tot meritul meu. Comoara aparține poporului care singur este în stare să producă minunății atît de originale“ (Jean Cratiunescu, *Le peuple roumain d'après ses chants nationaux. Essais de littérature et de morale*, Paris, 1847, pp. 327–328; Cf. Fochi, *op. cit.*, p. 208, n. 2.)

prevadă excepționalul destin pe care *Miorița* îl va avea în cultura română modernă. Poemul a fascinat de la început, și nu numai pe români. Michelet îl considera „un lucru atît de sfînt și emoționant că-ți sfîșie inima“. Și totuși conținutul este destul de simplu: oița își avertizează tînărul păstor că tovarășii săi, invidioși pe turmele și cîinii lui, s-au hotărît să-l omoare. Dar în loc să se apere, păstorul se adresează mioarei și îi transmite ultimele sale dorințe. O roagă să le spună să fie îngropat în strungă pentru a fi aproape de oi și pentru a-și auzi cîinii. Îi mai cere să-i pună la căpătîi trei fluieri. Vîntul cînd va bate prin ele a străbate, și oile adunate vor plînge cu lacrimi de sînge. Dar o roagă mai ales să nu vorbească de omor; să spună că el s-a însurat și că la nunta lui a căzut o stea; soarele și luna i-au ținut cununa, preoți i-au fost munții mari și fagii martori. Dar dacă va vedea o maică bătrînă înlăcrămată, întrebînd de un „mîndru ciobănel“ să-i spună numai că el s-a însurat cu o „mîndră crăiasă, a lumii mireasă, pe-un picior de plai, pe-o gură de rai“; dar să nu vorbească despre steaua care a căzut nici că soarele și luna i-au ținut cununa; nici de fagi, nici de munții cei mari.

Miorița a fost de mai multe ori tradusă în franceză, primă oară de Jules Michelet², în 1854. Ca majoritatea capodoperelor poeziei populare, ea este într-un anumit fel intraductibilă; atîtea imagini arhaice și paradisiace își pierd misterioasa lor prospețime, bogățiile lor poetice de îndată ce sînt transpuse în altă limbă. Cu această remarcă preliminară, valabilă, de altfel, pentru toate traduceriile textelor poetice populare, sînt fericit să pot reproduce aici versiunea recentă a lui Ion Ureche³, care este cu siguranță una din cele mai reușite:

*Par les cols fleuris
Seuils de paradis,
Vois, descendre, prestes,
Des jardins célestes,
Trois troupeaux d'agneaux
Et trois postoureaux:*

*L'un de Moldavie,
Deux de Valachie.
Or, ces deux bergers,
Ces deux étrangers,
Le voici qui causent,
Dieu! ils se proposent*

² Jules Michelet, *Légendes démocratiques du Nord*, Paris, 1854, pp. 351–354.

³ Publicată în revista *Semne*, III, Nr. 1–3, Paris, 1963, p. 1.

*De tuer d'un coup,
Entre chien et loup,
Ce pastour moldave,
Car il est plus brave,
Il a plus d'agneaux,
Encornés et beaux,
Des chevaux superbes
Et des chiens acerbes.
Or, voici trois jours,
Ou' à nouveau, toujours!
Sa brebis chérie
Reste, la, marrie,
Sa voix ne se tait,
L'herbe lui déplaît.
— „O, brebis bouclée,
Bouclée, annelée,
Depuis quelques jours
Tu gemis toujours
L'herbe est-elle fade
Ou es-tu malade ;
Dis-moi, cher trésor
A la toison d'or ?
— „Maître, mon doux maître
Mène-nous pour paître
Dans le fond des bois
Où l'on trouve, au choix,
De l'herbe sans nombre
Et pour toi de l'ombre.
Maître, o maître mien !
Garde auprès un chien,
Le plus fort des nôtres,
Car, sinon, des autres
Te tueront d'un coup
Entre chien et loup“.
— „O, brebis liante,
Si tu es voyante,
Si ce soir je meurs
Dans ce val en fleurs,*

*Dis-leur, brebis chère
De me mettre en terre
Pres de tous mes biens,
Pour ouïr mes chiens.
Puis, quand tout est prêt
Mets à mes chevet :
Un pipeaux de charme,
Moult il a du charme !
Un pipeaux de houx,
Moult est triste et doux
Un pipeaux de chêne,
Moult il se déchaîne !
Lorsqu'il soufflera
Le vent y jouera ;
Alors rassemblées,
Mes brebis troublées,
Verseront de rang
Des larmes de sang.
Mais, de meurtre, amie
Ne leur parle mie !
Dis-leur, pour de vrai,
Que j'ai épousé
Reine sans seconde,
Promise du monde ;
Qu'a ces noces-là
Un astre fila ;
Qu'au dessus du trône
Tenaient ma couronne
La Lune, en atours,
Le Soleil, leurs cours,
Les grands monts, mes prêtres,
Mes témoins, les hêtres,
Aux hymnes des voix
Des oiseaux des bois.
Que j'ai eu pour cierges
Les étoiles vierges,
Des milliers d'oiseaux
Et d'astres, flambeaux!...*

*Mais si tu vois, chère,
 Une vieille mère
 Courant, toute en pleurs
 Par ces champs en fleurs,
 Demandant sans cesse
 Pâle de detresse :
 — Qui de vous a vu,
 Qui aurait connu
 Un fier pâtre, mince
 Comme un jeune prince ?
 Son visage était
 L'écume de lait ;
 Sa moustache espiegle,
 Deux épis de seigles ;
 Ses chevaux, si beaux,
 Ailes de corbeaux ;
 Ses prunelles pures
 La couleur des mures !
 Toi, dis-lui, qu'au vrai
 J'avais épousé*

*Reine sans seconde,
 Promise du monde,
 Dans un beau pays,
 Coin du paradis !
 Mais, las ! à ma mère
 Ne raconte guère
 Qu'à ces noces-la
 Un astre fila ;
 Qu'au dessus du trône
 Tenaient ma couronne :
 La Lune, en atours,
 Le Soleil, leurs cours,
 Les grands monts, mes prêtres
 Mes témoins les hêtres,
 Aux hymnes des voix
 Des oiseaux des bois ;
 Que j'ai eu pour cierges
 Les étoiles vierges,
 Des milliers d'oiseaux
 Et d'astre flambeaux !...*

MIORIȚA

(Varianta V. Alecsandri)

*Pe-un picior de plai,
 Pe-o gură de rai,
 Iată vin în cale,
 Se cobor la vale
 Trei turme de miei
 Cu trei ciobănei.
 Unu-i moldovan
 Unu-i ungurean
 Și unu-i vrîncean.
 Iar cel ungurean
 Și cu cel vrîncean,
 Mări, se vorbiră,*

*Ei se sfătuiră
 Pe l-apus de soare
 Ca să mi-l omoare
 Pe cel moldovan
 Că-i mai ortoman
 Ș-are oi mai multe,
 Mîndre și cornute,
 Și cai învățați
 Și cîni mai bărbați.
 Dar cea mioriță
 Cu lîna plăviță,
 De trei zile-ncoace*

Gura nu-i mai tace
Iarba nu-i mai place.
„Mioriță laie,
Laie, bucălaie,
De trei zile-ncoace
Gura nu-ți mai tace!
Ori iarna nu-ți place,
Ori ești bolnăvioară,
Drăguță mioară?“
„Drăguțule bace,
Dă-ți oile-ncoace,
La negru zăvoi
Că-i iarbă de noi
Și umbră de voi.
Stăpîne, stăpîne,
Îți cheamă și-un cîne,
Cel mai bărbătesc
Și cel mai frățesc,
Că l-apus de soare
Vreau să mi te-omoare
Baciul ungurean
Și cu cel vrîncean!“
„Oiță bîrsană
De ești năzdrăvană,
Și de-a fi să mor
În cîmp de mohor,
Să spui lui vrîncean
Și lui ungurean
Ca să mă îngroape
Aici pe-aproape
În strunga de oi
Să fiu tot cu voi;
În dosul stîinii,
Să-mi aud cîinii.
Aste să le spui,
Iar la cap să-mi pui
Fluieraș de fag,
Mult zice cu drag;

Fluieraș de os,
Mult zice duios;
Fluieraș de soc
Mult zice cu foc!
Vîntul cînd a bate,
Prin ele-a răzbate
Ș-oile s-or strînge,
Pe mine m-or plînge
Cu lacrimi de sînge!
Iar tu de omor
Să nu le spui lor.
Să le spui curat
Că m-am însurat
C-o mîndră crăiasă
A lumii mireasă,
Că la nunta mea
A căzut o stea,
Soarele și luna
Mi-au ținut cununa.
Brazi și păltinași
I-am avut nuntași.
Preoți munții mari,
Păsări lăutari
Păsărele mii
Și stele făclii!
Iar dacă-i zări,
Dacă-i înîlîni
Măicuță bătrînă
Cu brîul de lînă,
Din ochi lăcrămînd
Pe cîmp alergînd,
De toți întrebînd
Și la toți zicînd:
„Cine-a cunoscut,
Cine mi-a văzut
Mîndru ciobănel,
Tras printr-un inel?
Fețișoara lui

*Spuma laptelui;
Mustăcioara lui,
Spicul grîului;
Perişorul lui,
Peana corbului;
Ochişorii lui,
Mura cîmpului!“
Tu, mioara mea
Să te-nduri de ea
Şi-i spune curat
Că m-am însurat
C-o fată de crai,*

*Pe-o gură de rai.
Iar la cea măicuţă
Să nu-i spui drăguţă,
Că la nunta mea
A căzut o stea,
C-am avut nuntaşi
Brazi şi păltinaşi,
Preoţi munţii mari,
Păsări lăutari,
Păsărele mii
Şi stele făclii!“*

Cu toate că e „străbătută în profunzime“ de o „fermecătoare fraternitate a omului cu întreaga creaţie“, Michelet acuză în *Mioriţa* mărturisirea „unei prea uşoare resemnări“. „Şi din nefericire aceasta este o trăsătură naţională“, adaugă el. „Omul nu luptă împotriva morţii; n-o respinge: o primeşte cu seninătate pe această regină, mireasă a lumii, şi săvîrşeşte, fără să murmure, nunta. Abia ieşit din natură, dulce i se pare deja să se reîntoarcă în sînul ei.“⁴

Numeroşi autori români au recunoscut şi ei această resemnare senină în faţa morţii şi în această nostalgie a reintegrării cosmice, o trăsătură naţională caracteristică. După cum vom vedea o asemenea interpretare nu este fondată. Dar ea a reuşit să facă din *Mioriţa* cea mai importantă piesă a unei dezbateri aproape centenare şi care depăşeşte controversile de ordin folcloric, literar sau istoric. Într-adevăr, balada reprezintă, pentru cultura românească, în acelaşi timp o problemă de folclor şi de istorie a spiritualităţii populare şi un capitol central în istoria ideilor. Iată pentru ce este bine să amintim pe scurt etapele cele mai importante ale exegezei sale.⁵

⁴ Jules Michelet, *Légendes démocratiques du Nord*, p. 342.

⁵ În ce priveşte textele, noi utilizăm variantele publicate de Fochi, *Mioriţa*, pp. 555–1074, precum şi alte cîteva colecţii folclorice mai accesibile, şi în primul rînd Al. I. Amzulescu, *Balade populare româneşti*, II, Bucureşti, 1964, pp. 463–486; cf. vol. I, pp. 178 şi urm. A se vedea de asemenea *Introducerea*, vol. I, pp. 5–100, şi tot de Al. I. Amzulescu, „Cîntecul nostru bătrînesc“, *Revista de*

Istorici, folcloriști, filozofi

Se pot distinge în mod esențial în studiul *Mioriței* trei orientări: 1) Cea pe care am putea-o denumi istorică pentru că s-a străduit să reconstituie originea și istoria baladei; 2) demersul folcloriștilor care au muncit pe teren, înmulțind numărul variantelor și urmărind analiza baladei în contextul general al culturii populare românești; 3) în sfârșit, exegeza anumitor poeți și filozofi care au identificat în *Miorița* expresia majoră a geniului național și în consecință, au considerat-o ca ilustrând inegalabil modul de a fi în lume specific poporului român.

Este inutil să insistăm asupra unor interpretări fanteziste, ca de exemplu cea a lui Th. D. Speranția, care vedea în *Miorița* „un mit sau o legendă rituală” „de origine egipteană”, făcând parte „din cultul cabirilor”; sau cea a criticului literar H. Sanielevici, care descifra în ea uciderea rituală a lui Zalmoxis.⁶ N. Iorga credea că balada este opera unui singur autor, care ar fi plecat de la un incident real de transhumanță, petrecut în Moldova meridională.⁷ Ilustrul istoric fixa data apariției poemului în secolul al VIII-lea. Tot în legătură cu transhumanța păstorilor și a turmelor lor credea a găsi Ovid Densusianu „originea” *Mioriței*: el identifica sîmburele istoric al baladei în rivalitatea economică dintre păstori. După părerea eminentului filolog, balada ar fi fost creată acum trei sau patru secole în regiunea Vrancei. Densusianu a avut meritul de a fi analizat *Miorița* în ansamblul poeziei populare românești; el arată, de exemplu, că episodul mioarei năzdrăvane la fel ca și alegoria morții se întîlnesc într-un mare număr de poezii pastorale. În ceea ce privește sensul profund al

folclor (V, 1960, pp. 25–28). Cf. Petru Iroaie, „Miorița o il canto della fusione con la Natura” (Estratto de *Folklore*, XII, Napoli, 1958), pp. 34–42, texte și traducere în italiană, pp. 43–47, Bibliografie.

⁶ Th. D. Speranția, *Miorița și călușarii, urme de la Daci*, București, 1934, pp. 10 și urm.; H. Sanielevici, „Miorița sau patimile unui Zalmoxis?”, *Adevărul literar*, 1931, Nr. 552, 553; cf. Fochi, *op. cit.*, pp. 143–144, 149–150.

⁷ N. Iorga, *Balada populară română. Originea și ciclurile ei*, Vălenii de Munte, 1910. A se vedea analiza critică a teoriei lui Iorga la Al. Amzulescu, „Observații critice în problema studierii baladei” (*Revista de folclor*, IV, 1959, pp. 175–194).

baladei noastre, Densusianu vedea în ea dragostea pentru natură, sentiment pe care-l considera de structură pagină și anterior creștinismului.⁸

Dar mai ales istoricul și criticul literar D. Caracostea a consacrat ani îndelungați studiul *Mioriței*.⁹ Caracostea neagă caracterul istoric al baladei românești în general, amintind, de exemplu, că, acolo unde apar nume de voievozi, de boieri sau soldați, analiza arată că este vorba de motive foarte vechi, anterioare personalităților istorice în cauză.¹⁰ La baza conflictelor epice ale baladelor populare nu se află un eveniment istoric, ci „experiența umană primară” care a produs „o viziune poetică a lumii.”¹¹

Motivul central al *Mioriței* nu depinde de mișcările de transhumanță; el exprimă un sentiment mult mai general, și mai profund, al vieții pastorale, cu deosebire dragostea păstorului pentru îndeletnicirea lui și „un sentiment clasic de afirmare optimistă.”¹²

După cum se vede, Caracostea critica, în același timp, ipoteza lui Densusianu și interpretările „pesimiste” ale alegoriei morții, la modă încă din vremea lui Alecsandri.

Cît despre contribuțiile folcloriștilor, ele au fost decisive. E de ajuns să amintim că Densusianu reunea, în appendicele operei sale despre viața păstorească, 41 de texte deja apărute în publicații

⁸ O. Densusianu, *Viața păstorească în poezia noastră populară*, București, 1922, cităm din ediția a treia, 1966), pp. 359–416. Cf. critica la Fochi, pp. 156 și urm.

⁹ Publicațiile lui D. Caracostea despre balada populară românească și în special despre *Miorița* sînt indicate în bibliografia lui Fochi, p. 1077. Contribuțiile lui Caracostea au fost reunite în *Poezia tradițională română*, București, 1969, I, pp. 5–309. A se vedea, mai ales, D. Caracostea, *Miorița în Moldova, Muntenia și Oltenia. Obiecțiile d-lui Densusianu. Totalizări*, București, 1924; „*Miorița la Armîni*” (*Omagiu lui Ion Bianu*, București, 1927, pp. 91–108); „*Miorița în Timoc*” (*Revista Fundațiilor Regale*, 8, 1941, pp. 141–144); „*Sentimentul creației și mistica morții*” (*ibid.*, pp. 608–620). Contribuțiile lui Caracostea sînt convenabil rezumate de Fochi, pp. 159–164. A se vedea și Ovidiu Bîrlea, *Metoda de cercetare a folclorului*, București, 1969, pp. 137–141.

¹⁰ Cf. D. Caracostea, *Balada poporană română* (Curs universitar, 1932–1933), pp. 543, citat de Fochi, pag. 160.

¹¹ *Ibid.*, p. 338, citat de Fochi, p. 160.

¹² *Ibid.*, p. 777, citat de Fochi, p. 162.

anterioare, în timp ce, în 1930, Ion Diaconu publica 91 de texte inedite, adunate numai din ținutul Vrancei. Constantin Brăiloiu și echipa lui pînă în pragul celui de-al doilea război mondial, apoi membrii Institutului de Folclor după 1945, au înmulțit considerabil numărul variantelor. Enorma lucrare a lui Adrian Fochi prezintă 930 de documente, dintre care 702 variante complete, 123 de fragmente și 105 „informații de circulație”.¹³ Nu intenționăm să examinăm aici problemele puse de această masă de documente poetice populare. De altfel, tot ce privește tehnica și problematica folclorică a fost tratat amănunțit de Fochi.

Să precizăm că printre folcloriștii care au muncit pe teren, Ion Diaconu, C. Brăiloiu și A. Fochi n-au ezitat să propună ipoteze asupra originii baladei, și chiar considerații teoretice asupra structurii mentalității populare românești. Vom discuta mai departe contribuțiile lui Brăiloiu și ale lui Fochi. Cazul lui Diaconu e mai nuanțat. Pe de o parte, anchetele etnografice și documentele folclorice pe care le-a cules și publicat¹⁴, i-au asigurat un loc de prim rang printre cercetători. (Elev al lui Ovid Densusianu, el situează geneza *Mioriței* în regiunea Vrancei dar recunoaște că nu se pot preciza nici aspectul ei primar, nici epoca de formare a baladei.)¹⁵ Pe de altă parte, Diaconu a insistat asupra consecințelor dezastruoase ale „prefacerilor economice” și ale „instrucțiunii moderne” asupra creativității folclorice. A vorbit de „urgă tehnisației moderne” care va distruge în cele din urmă cîntecul popular, „un produs total independent de influența culturii moderne”. A mers chiar mai departe, afirmînd că creatorul popular „individul unic, superior (...) e necesar să rămînă un analfabet (...), trebuie să rămînă într-o primitivitate reală”, pentru ca opera sa să tindă „spre primitivizarea întregii sale experiențe în cadrul lui social respectiv”.¹⁶

¹³ Fochi, p. 196. Analiza lui Fochi se bazează în esență pe 800 de documente, dintre care 64 % reprezintă materiale inedite (22 % adunate de autor; cf. p. 173).

¹⁴ A se vedea lista publicațiilor în Fochi, p. 1079; *ibid.*, pp. 147–149, examenul teoriilor sale.

¹⁵ Ion Diaconu, *Aspecte etnografice putnene*, Focșani, 1939, p. 28, citat de Fochi, p. 148.

¹⁶ A se vedea aceste citări și altele la Fochi, p. 148.

Desigur, se întâlnesc reflecții asemănătoare la mulți autori care au studiat consecințele industrializării moderne asupra creativității populare, și un Ananda Coomaraswamy a făcut fără încetare elogiul „analfabetismului.” Dar o asemenea atitudine, criticată deja înainte de al doilea război mondial, a fost interpretată de reprezentanții ideologiei marxiste oficiale ca o probă de obscurantism reacționar. În ceea ce privește *Miorița*, Diaconu vedea în baladă „un rest de poezie păgînă cu elemente naturiste reale, înfățișînd împreunarea sufletului ciobănesc cu imensitatea cosmică”, un strat poetic anterior adaptării sufletului daco-roman la valorile creștine, căci în *Miorița* poetul-păstor caută „eliberarea existenței pămîntești nu în religie, ci în natură”.¹⁷

Ion Diaconu nu este decît un exemplu, și nu cel mai reprezentativ, al admirației aproape religioase cu care un mare număr de intelectuali români se apropie de fenomenul „mioritic”. De altfel balada n-a încetat să inspire pe scriitori și pe artiștii plastici de îndată ce ea a devenit cunoscută. Nenumărate sînt poemele, dramele, romanele, operele figurative care au reluat, sub unghiuri diverse și cu variate intenții, în parte sau în întregime, temele ilustrate de baladă. O asemenea afecțiune pentru această capodoperă a poeziei populare nu e lipsită de o anumită semnificație, asupra căreia vom reveni.

„Tradiționaliști” și „moderniști”

După cum era de prevăzut, această tendință aproape generală de a izola *Miorița* de ansamblul poeziei populare românești și de a o proiecta singură într-un orizont mitic, ca un model prin excelență al geniului românesc, a iritat un oarecare număr de intelectuali: aceștia refuzau să recunoască dramele, destinul și idealul unui popor modern într-o creație folclorică multiseclară. Dar mai ales anumite interpretări filozofice ale baladei au declanșat mînia lor. În mare, s-ar putea zice că ei respingeau: a) interpretarea pesimistă a *Mioriței*, aproape generală de la

¹⁷ *Aspecte etnografice putnene*, pp. 23, 15?, 28, citate de Fochi, p. 149.

Alecsandri încoace; b) pretenția de a considera balada ca unică expresie valabilă a geniului popular românesc; c) decizia de a utiliza temele mioritice ca punct de plecare pentru o meditație filozofică „specific românească”.

Confruntarea între aceste două poziții (care, în anii pe care îi evocăm, 1930–1940, nu reprezentau decît parțial opoziția „modernism-tradiționalism”) s-a manifestat în mod clar în urma publicării unor texte aparținînd poetului și eseistului Dan Botta și poetului filozof Lucian Blaga. Într-un eseu celebru, *Unduire și moarte*, Dan Botta vorbește de moarte ca de un prag de jubilație, de sufletul păstorului care „palpită eliberat, în sferele albe ale Bucuriei. Undeva într-un spațiu redus la esență, se sâvîrșește nunta între păstor și moarte”.

Ca în întreaga sa operă, Dan Botta exaltă „moartea nupțială” pe care o pune în raport cu „nostalgia morții” în sensul „thracic al termenului” căci poetul nu se îndoiește de thracismul etnic al românilor, și Orfeu, Zalmoxis și păstorul stau unul lîngă altul în universul său de valori.¹⁸

Pe de altă parte, Liviu Rusu, studiînd „sensul existenței” în poezia populară românească, subliniază pasivitatea și resemnarea care lui i se par a caracteriza poporul român. În *Miorița*, eroul nu încearcă nici un gest de rezistență; nu se revoltă împotriva destinului, și singura lui consolare este că moartea îi va permite să se odihnească în sînul Naturii.¹⁹

Dar cel care a dus cel mai departe exegeza filozofică a baladei a fost mai ales Lucian Blaga. Acest mare poet și filozof a scris o întreagă lucrare, intitulată *Spațiul mioritic*, despre ceea ce el numea „matricea stilistică” a culturii române. Nu poate fi vorba s-o rezumăm, pentru că *Spațiul mioritic* nu constituie decît o parte din trilogia în care Blaga și-a expus a sa „Filozofie a culturii”. Este suficient să amintim că pentru Lucian Blaga „spațiul

¹⁸ A se vedea eseurile adunate în volumul *Limite*, București, 1936; cf. noua ed. în *Scrieri*, vol. IV, București, 1968, în spec., pp. 75 și urm. După ce citează toate aceste pasaje, Fochi critică autorul pentru ideea sa profund eronată, care derivă din filozofia agonică a disperării și a neantului, „existențialismul” (*op. cit.*, p. 152). Nimic mai departe de Dan Botta decît existențialismul.

¹⁹ Liviu Rusu, *Le sens de l'existence dans la poésie populaire roumaine*, Paris, 1935, p. 84. Cf. alte citări în Fochi, pp. 152–153.

mioritic“ reprezintă orizontul specific în care s-a format, și trăiește încă, poporul român („spațiul ondulat“, adică constituit din văi și coline care se succed). Și pentru că autorul nostru reia și elaborează concepția lui Frobenius asupra raporturilor între peisaj și stilul cultural, „spațiul mioritic“ generează, și limitează totodată, creațiile specifice ale geniului românesc. Lucian Blaga mai analizează și atitudinea anistorică și fatalistă a românilor, și descifrează în *Miorița* o transfigurare a morții pe care o mai găsește și în alte creații etnice, ceea ce-i permite să identifice în „dragostea de moarte“ o caracteristică a spiritualității poporului român.²⁰

Începînd din 1945 i s-a reproșat mult lui Lucian Blaga „misticismul obscurantist“ eroarea sa (gravă, fiind de ordin ideologic) de a vedea în folclorul românesc, și în special în *Miorița*, pesimismul, resemnarea și pasivitatea — exaltîndu-se, în schimb, vitalitatea poporului român și dragostea lui de viață și de muncă. Dar speculațiile lui Lucian Blaga și-au atras critici chiar de la apariția cărții sale *Spațiul mioritic*. Într-un articol intitulat „Filozofarea despre filozofia poporului român“, sociologul H. H. Stahl îi reproșă insuficienta informație etnografică și respingea interpretarea sentimentului morții la români.²¹ Stahl sublinia că *Miorița*, departe de-a exprima „dragostea de moarte“, face parte dintr-un ceremonial specific tinerilor morți celibatari.

Consecințele unei asemenea legături ale baladei cu universul credințelor și practicilor funerare sînt considerabile, și vom discuta această problemă examinînd contribuția lui Constantin Brăiloiu. Dar este important să precizăm încă de pe acum că nici Dan Botta, nici Lucian Blaga nu-și atribuiau competența, nici responsabilitatea științifică, a etnografului și a folcloristului. Considerau totuși că demersul lor era legitim atît timp cît el descifra în baladă semnificații mai profunde, care nu erau sesizabile decît de la un anumit nivel speculativ. (Este, într-un fel, poziția care-l opunea pe Nietzsche lui Willamowitz și, mai recent, pe Walter Otto lui Nilson, în interpretarea geniului religios grec.) Pot fi criticate sau respinse în bloc concluziile lui Blaga sau Dan Botta, dar nu poate fi recuzată metoda lor sub pretextul că descoperă

²⁰ Lucian Blaga, *Spațiul mioritic*, București, 1936, pp. 120 și urm.

²¹ H. H. Stahl, „Filozofarea despre filozofia poporului român“, (*Sociologie românească*, III, 1938, nr. 3-4, pp. 104-119); cf. *ibid.*, III, 1938, pp. 10-18).

sensuri noi și introduce valori personale într-un univers spiritual arhaic. Căci, după cum vom vedea, balada *Miorița* este ea însăși rezultatul unui proces creator analog care, la o anumită epocă, a efectuat transmutația unui comportament ritual primar într-o capodoperă poetică, încărcată de semnificații noi și purtătoarea unui mesaj mai bogat și mai „elevat“.

Exegeza lui Constantin Brăiloiu

Opoziția între cele două tendințe este admirabil pusă în lumină de opusculul lui Constantin Brăiloiu, *Sur une ballade roumaine*.²² În mai puțin de 3 000 de cuvinte, eminentul etno-muzicolog și folclorist a concentrat toate argumentele care se pot invoca împotriva exaltării nemăsurate a *Mioriței*. Chiar studiul prea extins al baladei i se pare suspect. Făcînd aluzie la cercetările lui Caracostea, dar fără să-l numească, Brăiloiu scrie: „S-au văzut savanți profesori dedicîndu-se studiului exclusiv al acestei piese și fondînd, ceea ce s-ar numi în germană, o veritabilă «Miorița-forschung», o «miorițologie» în toată regula. Pe de altă parte, un gînditor de seamă nu se teme să creeze, cu ajutorul unui sufix comun, cea mai ciudată dintre vocabule și să imagineze un «spațiu mioritic» care ar fi un fel de loc de elcțiune al sufletului rasei“ (*op. cit.*, p. 3). El amintește clișeele curențe încă din vremea lui Alecsandri — resemnarea în fața morții, nostalgia reîntoarcerii în sînul naturii materne — și adaugă: „Examinat cu mai puțin lirism, textul ne dezvăluie două teme aici contopite, aici distincte, prin ele însele, și disociabile“ (*ibid.*, p. 4). Este vorba de două teme folclorice destul de cunoscute: prima, *moartea asimilată unei nunți*, este arhaică, cu rădăcini în preistorie²³; a doua temă este constituită din ceea ce Brăiloiu numește „substituirea

²² Constantin Brăiloiu, *Sur une ballade roumaine: La Mioritza*, Geneva, 1946. Despre metoda lui Brăiloiu, a se vedea O. Bîrlea, *Metode de cercetare a folclorului*, pp. 31 și urm.

²³ Încă din 1925 Ion Mușlea a apropiat *Miorița* de ritualurile funerare ale băieților și fetelor tinere; cf. Jean Mușlea, *Le mort-mariage — une particularité du folklore balkanique* (în *Melanges de l'école Roumaine en France*, Paris, 1925), p. 19.

unui element sau obiect întâmplător accesoriilor normale din ceremoniile țărănești“, dar pe care am putea-o numi mai precis înlocuirea elementelor ceremoniilor funerare țărănești cu elemente sau obiecte cosmice.

Această a doua temă se găsește de altfel și în poezia populară ocazională, ca și în poezia lirică propriu-zisă. Vitalitatea ei (adică „creativitatea“) era încă intactă după primul război mondial. Brăiloiu citează un text cules probabil prin 1920.

- *Spune-mi, soldat de vânători*
Unde ți-a fost dat să mori?
- *În valea Oituzului*
Sub focul obuzului.
- *Lumînarea cin' ți-a pus?*
- *Soarele cînd a fost sus.*
- *De scăldat cin' te-a scăldat?*
- *Ploile cînd au plouat.*
- *Și cine te-o tămîiat?*
- *Ceața cît ce s-o lăsat.*
- *Cine slujba ți-a citit?*
- *Luna cînd a răsărit.*

Brăiloiu adaugă: „În afara detaliilor militare, iată reînviat, cuvînt cu cuvînt, străvechiul bocet despre sfîrșitul singuratic al păstorului: se simte apropierea de *Miorița*“ (pp. 5–6). Dar cu toate că numai acest exemplu și ar fi fost de ajuns să-l lămurească asupra sensului „adeziunii“ naționale la universul mioritic, Brăiloiu ajunge la o cu totul altă concluzie. Pentru el „confruntarea documentelor atestă că apoteoza atît de admirată nu este un miracol unic de artă, ci, dimpotrivă, un loc comun liric, evident alipit, printr-o contaminație într-un anumit fel fatală, corpului unei narațiuni, a cărei substanță tragică și pastorală implica, să-i spunem așa, o asemenea perorație“ (pag. 6).

Pentru a o înțelege, este bine, consideră Brăiloiu, să se analizeze balada în lumina riturilor și a simbolurilor țărănești. Marele specialist în „de-ale mortului“ care era Brăiloiu a sesizat în cîteva formule concise legătura *Mioriței* cu credințele și ritualurile funerare românești. Nunțile postume ale tinerilor morți celibatari,

ca și alte diferite rituri, daruri și pomeni, care se săvârșesc în timpul înhumării și după, au ca scop pacificarea sufletului și-l ajută să treacă grelele încercări ale călătoriei sale în „țara fără milă”.²⁴ Numeroase ceremonii funerare, continuă Brăiloiu, trebuie să fie efectuate ca să împiedice mortul „să devină nefast” și să se întoarcă printre cei vii, sub formă de strigoi. În consecință, conchide autorul nostru, simbolismul nupțial al *Mioriței* este contopit cu ritul nunții postume și acest rit exprimă voința celor vii de a se apăra de cel mort, pacificându-l. Versurile care au dat mai târziu inimitabila „atmosferă” a baladei constituiau altădată elementul verbal al unui descântec.

„Nuanța de regret și de compătimire, sensibilă, ici, colo, în aceste incantații cu destinație schimbată, nu s-a strecurat, desigur, decît în ziua în care mila creștină a alungat teroarea ancestrală. Ele nu exprimă nici voința renunțării, nici beția neantului, nici adorația morții, ci exact contrariul lor, pentru că în ele se perpetuează memoria gesturilor originare de apărare a vieții” (pag. 13).

Este meritul lui Brăiloiu și al lui H. H. Stahl de a fi degajat anumite elemente constitutive ale *Mioriței*, mai precis ale „preistoriei” baladei. Rămîne de văzut dacă o creație poetică poate fi redusă la „preistoria” ei, adică, în cazul *Mioriței*, la atitudinile, ritualurile și credințele care au precedat-o în timp și care i-au împrumutat o parte din conținutul ei poetic. Oricum ar fi, opusculul *Sur une ballade roumaine* marchează o dată importantă în istoria exegezei textelor poetice populare; și mai constituie pe deasupra un document prețios pentru istoria ideilor în România modernă. Numeroși folcloriști, sociologi și filozofi au respins, începînd cu 1950, interpretarea „pesimistă” a baladei, urmînd prin aceasta orientarea antimistică și antimetafizică a lui Brăiloiu.²⁵

²⁴ O întreagă operă ar trebui să se scrie într-o zi despre bogata și dramatica mitologie românească a morții, în care abundă motivele arhaice (de exemplu: „cele două cărări”, vămile și vameșii, animalele care pîndesc mortul, marea pe care trebuie s-o treacă, bradul uriaș ce se apleacă în cele din urmă și permite pelerinului să treacă „cu roua-n picioare, cu bruma-n spinare”; cf. Brăiloiu, *op. cit.*, p. 11).

²⁵ Cf. *inter alia*, C. I. Gulian, *Sensul vieții în folclorul românesc*, București, 1957, pp. 224 și *passim*; Pavel Apostol, în studiul său introductiv, *Miorița*, pp. 18 și urm., 44 și urm., 57 și urm.

În ceea ce-l privește pe Adrian Fochi, el a reluat și elaborat cu o bogată documentație teza eminentului etno-muzicolog. Singurul savant străin care a încercat să elucideze crearea *Mioriței* și să analizeze valoarea ei poetică, din nefericire fără să cunoască contribuțiile lui H. H. Stahl și C. Brăiloiu, a fost Leo Spitzer²⁶. Dar cum era de prevăzut, eminentul autor de *Stilstudien* s-a concentrat asupra procesului creației literare, așa cum se poate reconstitui el împotriva literaturilor populare comparate.

Prestigiul baladei

Pentru a reveni la variantele publicate și analizate de Fochi, este important să subliniem câteva fapte. Mai întâi, *aria de extindere actuală a baladei*: nici o altă piesă folclorică nu se bucură de o asemenea popularitate (Fochi, *op. cit.*, p. 409). Sub forma de baladă sau de *colind*²⁷, *Miorița* este răspândită în toate provinciile românești²⁸, dar ea circulă de asemenea în Iugoslavia și în Macedonia²⁹. Și totuși aria de răspândire era mai vastă în trecut. În zilele noastre regiunea cu cea mai mare densitate este Cîmpia dunăreană. În regiunea Vrancei ea avea o asemenea popularitate că Ion Diaconu ne asigura că „numai în biserică nu se cântă *Miorița*“. La fel și în Oltenia balada era mai răspândită odinioară (Fochi, pp. 424 și urm.).

²⁶ Leo Spitzer, „L'archétype de la ballade Mioritza et sa valeur poétique“ (*Cahiers Sextil Pușcariu*, vol. II, 1952, pp. 95–120). Studiul a fost reprodus în volumul lui Spitzer, *Romanische Literaturstudien*, 1936–1956, Tübingen, 1959, pp. 835–867. A se vedea acum Lorenzo Renzi, *Canti narrativi tradizionali romeni*, pp. 97–127.

²⁷ Cîntec ritual de Crăciun, cf. O. Bîrlea, „*Miorița colindă*“ (*Revista de etnografie și folclor*, XIII, 1967, pp. 339–347): remarci critice asupra metodei lui Fochi. Despre *colinde*, în general, vezi acum Mircea Popescu, *Saggi di poesia popolare romena*, Roma, 1966, pp. 83–116 („*Les colinde romena*“).

²⁸ A se vedea Fochi, pp. 175–188, lista localităților în care s-au înregistrat variantele.

²⁹ *Ibid.*, p. 191. Dintre cele 800 de variante publicate de Fochi (altfel zis, fără să se țină cont de documentele reproduse în anexă, pp. 991–1074), 413 au fost culese în Transilvania, 178 în Moldova, 77 în Muntenia, 60 în Oltenia, 15 în Banat, 13 în Dobrogea și 25 n-au fost localizate; cf. p. 192.

Pe de altă parte, *Miorița* este una din rarele balade care are o *melodie proprie*: informatorii declară că ei cunosc melodia de foarte multă vreme (din bătrâni). Cu tot caracterul ei pastoral, balada circulă și în mediile agricole (de exemplu în Bărăgan) și, dimpotrivă, ea este slab atestată în unele regiuni în care predomină economia pastorală (de exemplu la „mărginenii“ de lângă Sibiu). În regiunea Vrancei mulți păstori n-o cunosc în timp ce ea este cunoscută în sate.³⁰ O altă probă a vitalității baladei o constituie *capacitatea ei de adaptare la realitățile geografice și regionale*: numele personajelor, râurilor, munților etc., reflectă mediile în care au fost notate variantele (*ibid.*, pp. 413 și urm.). În sfârșit, este important să precizăm că limba textelor nu este arhaică, ci reprezintă limba vorbită în diferitele regiuni în care s-au notat variantele (*ibid.*, p. 420).

Toate acestea, ni se pare, probează că:

1. *Miorița* se bucură de o situație excepțională, care poate fi considerată unică în experiența spirituală a poporului român (astfel încât iritația unor autori în fața „prestigiului unic al baladei“ nu era justificată);

2. este vorba de o creație populară autentică, care nu-și datorează renumele perfecțiunii literare a variantei Alecsandri;

3. capacitatea ei de a reflecta medii geografice variate și realități sociale diferite, faptul că este recitată sau cântată în limba actuală, confirmă, pe de o parte, caracterul ei general românesc, și, pe de altă parte, subliniază continuitatea a ceea ce am putea numi „procesul creator“ pe care îl vom examina mai departe.

Pe scurt, dacă *Miorița* se întâlnește în toate regiunile locuite de români, dacă nici o altă piesă folclorică nu s-a bucurat de o asemenea popularitate, știind că într-un trecut mai mult sau mai puțin îndepărtat circulația ei era încă și mai intensă, dacă variante noi s-au înregistrat continuu — o primă concluzie se impune: avem de-a face cu o creație folclorică încă vie, care emoționează ca nici o alta sufletul poporului; altfel zis, există o „adeziune“ totală și spontană a poporului român la frumusețile poetice și la

³⁰ *Ibid.*, p. 428. Dar în alte părți ale aceleiași regiuni se spune că *Miorița* este balada preferată a păstorilor; cf. p. 429.

simbolismele, cu implicațiile lor rituale sau speculative, ale baladei. Se poate deci conchide că preferința unor autori moderni, când ridicau *Miorița* la rangul de arhetip al spiritualității populare românești, nu era complet arbitrară. Insistând asupra unicității *Mioriței* ei nu fac decît să urmeze opțiunea unui popor întreg. Numai adjectivul „mioritic“ este invenția literaților: *lumea mioritică* era deja simțită de popor ca un univers deosebit și incomparabil.³¹

În cele din urmă putem spune că era justificat să se vadă în baladă o expresie exemplară a sufletului românesc. Dar adevărata problemă începe cu exegeza acestei expresii privilegiate.

Analiza temelor

Începînd cu studiile lui Caracostea și Densusianu, cercetătorii s-au străduit să distingă diferitele teme ale baladei, cu scopul de-a-i identifica nucleul central și de-a-i reconstitui dezvoltarea. Ultima analiză a textului, cea a lui Fochi, distinge următoarele teme: într-un cadru natural specific profesiei pastorale (tema 1 pe care Fochi o desemnează ca „Locul dramei“), săvîrșind o serie de acțiuni caracteristice acestei ocupații (tema 2: „Transhumanța“), se află trei turme de oi conduse de trei păstori provenind din regiuni diferite (tema 3: „Ciobanii“). Doi dintre ei complotează împotriva celui de-al treilea (tema 4: „Hotărîrea ciobanilor“), pe motive de ordin economic (tema 5: „Cauzele omorului“), dar o oiță descoperă complotul (tema 6... „Oaia năzdrăvană“). Uimit de purtarea ei ciudată, păstorul o întreabă ce are (tema 7: „Întrebarea ciobanului“) și oița după ce i-a dezvăluit complotul îl sfătuiește să se păzească (tema 8: „Descoperirea omorului“). Păstorul reacționează în mod cu totul neașteptat și puțin firesc (tema 9: „Reacția ciobanului“); o roagă să arate

³¹ Desigur, trebuie ținut întotdeauna cont de ansamblul creațiilor folclorice cînd se procedează la o exegeză generală a geniului etnic. Dar rămîne faptul, demonstrat tot de monografia lui Fochi, că *Miorița* a fost deja singularizată între aceste creații folclorice prin surprinzătoarea adeziune populară.

ucigașilor locul unde dorește să fie îngropat (tema 10: „Locul de îngropare”) și-i cere să-i așeze pe mormînt anumite obiecte (tema 11: „Obiectele îngropării”) pentru ca oile să-l poată jeli (tema 12: „Plînsul oilor”). Și o mai roagă să spună oilor că el s-a însurat (tema 13: „Alegoria morții”), într-un cadru spectaculos (tema 14: „Apoteoza ciobanului”). Dar dacă oița năzdrăvană o va întîlni pe bătrîna lui mamă (tema 15: „Maica bătrînă”) căutîndu-l după unele semne (tema 16: „Portretul ciobanului”) ea să-i vorbească despre nunta sa (tema 17: „Nunta mioritică”), dar fără să-i precizeze cadrul insolit în care ea s-a celebrat (tema 18: „Cadrul nupțial”).³²

Fochi analizează apoi cele 120 de variante moldovenești pentru a stabili frecvența fiecăreia dintre aceste 18 teme. Nu vom reproduce rezultatele detaliate ale acestor analize statistice. E destul să remarcăm că temele cu frecvență maximă sînt: întrebarea ciobanului (nr. 7: 96 %), descoperirea omorului (nr. 8: 97 %), locul îngropării (nr. 10: 92 %), obiectele îngropării (nr. 11: 82 %), și plînsul oilor (nr. 12: 70 %). La fel de importante, deși cu o frecvență mai mică, sînt temele: maica bătrînă (nr. 15: 70 %), portretul ciobanului (nr. 16: 60 %), nunta mioritica (nr. 17: 50 %) și cadrul nupțial (nr. 18: 42 %).³³

În ceea ce privește variantele culese în Muntenia, analiza statistică revelează o mai mare omogenitate în frecvența temelor: numai trei dintre ele (nr. 5, 6 și 16) apar în mai puțin de 50 % din variante. Dar ca și în Moldova, frecvența maximă este atinsă de grupul tematic central, adică episodul mioarei năzdrăvane, testamentul ciobanului și episodul bătrînei mame. Aproape aceleași frecvențe tematice se găsesc și în Oltenia (*op. cit.*, pp. 215–216).

În Transilvania însă situația este diferită, și unul din marile merite ale lui Fochi este de a fi publicat și utilizat în analizele sale comparative o masă considerabilă de variante transilvănene (326 de documente). În Transilvania, *Miorița* se întîlnește și sub

³² Fochi, *op. cit.*, pp. 211–212.

³³ *Ibid.*, 212 și urm. Temele nr. 13, 14 se găsesc numai în versiunea Alecsandri și trebuie considerate ca adăugate de poet. În consecință, și urmîndu-l pe Caracostea, Fochi le elimină din discuție: *ibid.*, p. 214.

formă de baladă, dar este mai ales cunoscută sub formă de colind. Evident, o dată integrată în repertoriul regional al colindelor, *Miorița* s-a adaptat condițiilor specifice acestui gen de literatură orală. Sub forma ei cea mai simplă *Miorița-colind* se poate rezuma în felul următor: doi sau trei păstori se află împreună cu turmele lor; aceștia trimit pe unul dintre ei să întoarcă oile, și în timpul absenței lui tovarășii săi se hotărăsc să-l ucidă. La întoarcere i se comunică sentința, lăsându-i-se posibilitatea să-și aleagă moartea (prin sabie, prin lance etc.). Păstorul le arată locul unde să fie îngropat și le cere să-i pună pe mormînt anumite obiecte. În majoritatea cazurilor colindul se termină prin bocetul oilor.³⁴ Un oarecare număr de variante conțin și episodul bătrînei mame.³⁵

După cum se vede, caracteristic *Mioriței-colind* este faptul că păstorul își comunică testamentul direct ucigașilor săi. Analiza frecvenței fiecărei teme arată că schema este redusă la două nuclee tematiche: cadrul epic inițial (nr. 1, 3, 4) și testamentul ciobanului (nr. 10, 11, 12).³⁶ Mai adăugăm că acest *colind* este cîntat în grup, de Crăciun, dar și la *șezători* și în alte ocazii de muncă în comun. Dacă ar fi fost cîntat numai de Crăciun *colindul-Miorița* n-ar fi fost cunoscut de tot satul, inclusiv de femei, care nu sînt admise în grupurile de *colindători*. Așa se explică de altfel și faptul că în unele cazuri, *colindul Miorița* a devenit cîntec de leagăn. Faptul că acest colind este întotdeauna cîntat în grup explică stabilitatea textuală. Posibilitățile de improvizație și de creație poetică sînt destul de limitate. Dar, după cum se vede, tocmai această stabilitate textuală ne permite să sesizăm, în colinde, unul din stadiile cele mai arhaice ale spiritualității românești.

³⁴ Fochi, *op. cit.*, pp. 379–380. Cauzele crimei nu sînt întotdeauna foarte clare. În unele cazuri este vorba de o judecată: păstorul este condamnat pentru că n-a respectat unele obligații legate de meseria lui, sau din motive sentimentale: el, și nu unul dintre ceilalți, a fost ales de o fată frumoasă; *ibid.*, p. 263.

³⁵ Fochi, *op. cit.*, pp. 381 și urm. Să adăugăm că încă în cîteva versiuni păstorul este surprins la stîină de hoți, care-l anunță că-l vor ucide după ce-și va fi făcut testamentul; *ibid.*, p. 388.

³⁶ Fochi, *op. cit.*, pp. 217–218. A se vedea *ibid.*, analiza variantelor, mai puțin numeroase, din Banat și Dobrogea.

Totalizînd rezultatele analizelor statistice, Fochi ajunge la următorul tablou:

a) un singur nucleu tematic este comun celor patru provincii românești (Moldova, Muntenia, Transilvania, Oltenia), și anume, *testamentul ciobanului*, episod compus din teme: „locul îngropării“, „obiectele îngropării“, „plînsul oilor“.³⁷ Nici un alt episod nu se bucură de o situație similară. În consecință, „*Miorița* se definește prin prezența obligatorie a acestui episod“ (pag. 220).

b) episodul *mioarei năzdrăvane* nu este caracteristic decît pentru zona baladei (adică Moldova, Muntenia, Dobrogea, Oltenia și o mică parte din Transilvania). Prezența acestui episod este tipologic importantă pentru că separă într-o manieră radicală versiunea-colind de versiunea-baladă;

c) *cadrul epic inițial* (adică teme: „locul dramei“, „ciobanii“, „hotărîrea ciobanilor“, „cauzele omorului“) este specific Transilvaniei;

d) episodul *maicii bătrîne* caracterizează zona baladei;

e) dacă grupăm teme în patru episoade distincte și anume: I) *cadrul epic inițial*; II) *mioara năzdrăvană*; III) *testamentul ciobanului*; IV) *maica bătrînă* — constatăm că formula baladei tinde, în Muntenia, să includă cele patru episoade; în Moldova ea cuprinde mai ales episoadele II, III, IV, și în Oltenia episoadele I, II, III, în timp ce formula de colind, în Transilvania, conține episoadele I și III;

f) din punct de vedere geografic, *testamentul ciobanului* (III) este prezent în Transilvania, în Oltenia, în Muntenia și în Moldova; *cadrul epic inițial* (I) apare în Transilvania, în Oltenia și în Muntenia; episodul *mioarei năzdrăvane* (II) este atestat în Oltenia, Muntenia, Moldova.³⁸

Desigur, statisticile nu sînt decisive cînd este vorba de creațiile spirituale, fie ele opere ale geniului popular sau cult, căci în orice analiză statistică sînt luate în considerare, la un loc, versiuni de o mare frumusețe poetică sau de o perfectă transparență simbolică

³⁷ Frecvența acestui episod este de 86 % în variantele din Transilvania, 78 % în Oltenia, 74 % în Muntenia și 81 % în Moldova, o medie de aproape 80 %.

³⁸ Fochi, *op. cit.*, 220–223.

alături de variante mediocre, mutilate sau repetitive. Dar rezultatele analizelor și comparațiilor statistice își au utilitatea lor, pentru că indică orientarea generală a procesului creator și pun în lumină modificările impuse de conjuncturile regionale și de diferențele de genuri folclorice.

Faptul că nucleul epic inițial — *testamentul ciobanului* — se găsește și în Macedonia dovedește că motivul fundamental era cunoscut la români înainte de despărțirea lor dialectală.³⁹ După cum se va vedea, testamentul păstorului caracterizează colindul transilvan. Or, colindele sînt cîntece rituale foarte vechi. Bela Bartok subliniasse deja arhaismul și stabilitatea melodiilor populare românești. În ceea ce privește colindele transilvănene, Bartok precizează că sînt deosebite de cîntecele de Crăciun ale Europei occidentale, adăugînd că „partea cea mai importantă a textelor — poate o treime — nu are nici o legătură cu Crăciunul creștin”.⁴⁰ E probabil că unele texte vin din epoca pre-creștină. Prezența nucleului epic inițial al *Mioriței* printre cîntecele rituale confirmă, pe de o parte, arhaismul ei, iar pe de altă parte ne arată că originile sale se găsesc într-un univers religios.

Post-existență, căsătorie postumă, „nuntă mioritică”

Sensul colindului transilvan este destul de clar: aflînd că soarta lui e pecetluită, păstorul cere ucigașilor săi să-l îngroape aproape de stîină, adică nu în cimitirul satului ci în cadrul său familiar; și mai cere să i se pună pe mormînt anumite obiecte (fluier, trișcă, bucium, trîmbiță, topor, lance etc.). Cu alte cuvinte, păstorul

³⁹ Cf. textul publicat de Pericle Papahagi în Gr. Tocilescu, *Materiale folkloristice*, București, 1900, vol II, p. 938 și varianta publicată de D. Caracostea, „Miorița la armâni” (*Omagiu lui Ion Bianu*, București, 1927, pp. 91–108); cf. Fochi, pp. 465–466. A se vedea și Tache Papahagi, *Paralele folklorice greco-române* (București, 1944, pp. 7–8; id., *Poezia lirică populară*, București, 1967, pp. 383–384. Dar Fochi consideră episodul *testamentul păstorului* anterior creației *Mioriței*, la baza căreia se afla — după părerea lui — *un fapt real*, ulterior separației dialectale a românilor; cf. *ibid.*, p. 554.

⁴⁰ Citat de T. Alexandru, *Béla Bartók despre folclorul românesc*, București, 1958, p. 39; cf. Pavel Apostol, *Miorița*, p. 60.

speră să se bucure de o post-existență *sui-generis*, căci toate aceste obiecte, instrumente muzicale, unelte și arme specifice modului de existență pastorală, indică o prelungire simbolică (i. e. rituală) a activității sale. Concepția subiacentă este arhaică și se găsește în multe culturi în stadiul etnografic: o viață violent întreruptă se continuă printr-o altă modalitate de existență. În exemplul nostru se întrezărește chiar ideea obscură că post-existența păstorului în anumite obiecte caracteristice este asigurată tocmai de moartea sa violentă. Într-adevăr, suma energiei vitale, care rămîne disponibilă prin întreruperea unei existențe departe de sfîrșitul ei, este „creatoare” în sensul că este susceptibilă de a însufleți orice obiect fabricat de mîna omului.⁴¹ „Existența” păstorului se continuă prin prelungirea simbolică a „activității sale profesionale”. Trișca, fluierul, trîmbița vor continua să răsunе și, auzind aceste melodii familiare, oile își vor aminti de el și vor începe să plîngă sau vor merge să-l caute prin munți și prin văi⁴², sau chiar îi vor cere să se scoale din mormînt și să se-ntoarcă la munca lui.⁴³

Ne dăm seama de pe acum de bogăția potențială a celor două teme — mormîntul și obiectele depuse pe mormînt — care sînt de altfel comune celor două versiuni, colind și baladă. Dorința de a nu fi îngropat în cimitir, ci pe lîngă stîină, permite amplificarea ulterioară a peisajului cosmic și transmutarea finală într-o feerie nupțială. Pe de altă parte, tema obiectelor pe care păstorul cere să-i fie depuse pe mormînt este susceptibilă de dezvoltări multiple, cum o probează variantele cele mai reușite ale baladei. Aceste obiecte, legate de activitatea pastorală după cum am văzut mai sus, asigură păstorului, în colindul transilvan, o post-existență rituală. Plecînd de la această idee a post-existenței asigurate de prezența unor instrumente caracteristice și familiare, s-a ajuns la o idee vecină (făcînd parte din același univers funerar): anume, înlocuirea elementelor rituale indispensabile înmormîntării, pe care Brăiloiu o considera, alături de moartea-nuntă, ca esențială pentru înțelegerea *Mioriței*.

⁴¹ A se vedea mai sus capitolul V (*Meșterul Manole și Mînăstirea Argeșului*).

⁴² Cf. de exemplu, variantele XXIII, XXX, XXXI, XXXII etc.

⁴³ Cf. varianta XXII.

Putem distinge două studii în rostul unor asemenea obiecte în nucleul epic al *Mioriței*: primul, și cel mai vechi, dovedește dorința păstorului de a-și prelungi o post-existență simbolică departe de sat, prin intermediul instrumentelor specifice meseriei sale; al doilea stadiu indică o reinterpretare mai concret rituală a acestor obiecte, interpretare impusă de obiceiul general de a substitui prin obiecte cosmice realitățile ceremonialului funerar popular.

Tot așa cum instrumentele pe care păstorul dorește să le vadă pe mormînt sfîrșesc prin a figura realitățile culturale ale funeraliilor, plînsul oilor ajunge să înlocuiască lamentațiile rituale.⁴⁴ Dar întotdeauna este vorba de vuietul vîntului, de șuierul fluierului, de plînsul oilor.⁴⁵ Ceea ce uimește în morfologia atît de bogată a *Mioriței* este structura cosmică a tuturor expresiilor legate de un substrat ritual. Nu numai cimitirul este absent, ci și satul și biserica. Bocetul oilor poate fi interpretat ca o substituție a bocetelor obișnuite numai pentru că cercetarea comparativă a pus în lumină „preistoria“ baladei.

Fochi observă (pag. 276) că documentele transilvănene sînt mai aproape de faptele etnografice, în timp ce versiunile de baladă moldo-valahă sînt mai aproape de artă. Dar trebuie să adăugăm că numai mitologia morții și ritualul funerar au făcut posibilă dezvoltarea ulterioară a baladei. Ideea primitivă de post-existență, pe care tocmai am analizat-o, este susceptibilă de a fi exprimată în forme mereu mai complexe. Dorința și speranța de a duce pînă la capăt, chiar într-o manieră simbolică, existența prematur și violent întreruptă explică importanța pe care o capătă în baladă tema morții-nuntă. Nici o viață nu este completă fără nuntă, și este de ajuns să trimitem lectorul la numeroasele lucrări publicate despre simbolismul nupțial al riturilor și obiceiurilor legate de funeraliile băieților și fetelor tinere, în Europa și în alte regiuni ale lumii.

În România, ritualul ceremoniilor de nuntă postume este foarte răspîndit. Se disting două zone: în prima, cuprinzînd Moldova, Muntenia și o regiune destul de întinsă din nordul Transilvaniei,

⁴⁴ A se vedea exemple la Fochi, pp. 277 și urm.

⁴⁵ A se vedea analiza vocabularului în Fochi, pp. 278 și urm.

există obiceiul căsătoriei simbolice a morților tineri celibatari cu o persoană în viață; în zona a doua, cuprinzînd restul Transilvaniei, Banatul și o prelungire trans-carpatică a Olteniei, partenerul nunții postume este *bradul* sau *lancea*. Cu ocazia acestor ceremonii postume de nuntă se cîntă cîntece caracterizate prin simbolismul nupțial al morții. Asemenea cîntece sînt atestate și la alte popoare⁴⁶, cu toate că aria lor de răspîndire este sensibil mai restrînsă decît obiceiul nunții postume. În România, unele din aceste cîntece, de exemplu, *Bradul* și *Zorile*, au un caracter arhaic și sînt cu siguranță pre-creștine.⁴⁷ Din acest repertoriu de imagini și simboluri aparținînd ritualului nunții postume s-a inspirat poetului popular.

Dar trecerea de la lumea revelată de aceste cîntece la lumea „nunții mioritice” reprezintă o nouă creație, mai semnificativă decît trecerea de la nunta postumă la cîntecele rituale care o însoțesc. Dacă în versiunea-colind a *Mioriței* obiectele pe care ciobanul le cere spre a-i fi așezate pe mormînt constituie în cele din urmă un simulacru de funeralii, în balada moldo-valahă moartea este total transfigurată.⁴⁸ Nu este vorba numai de „o substituie” a obiectelor și ceremoniilor, de care vorbea Brăiloiu, ci chiar vocabularul și simbolismul nupțial al cîntecelor funerare pentru tinerii celibatari sînt depășite. Căci „nunta mioritică” este celebrată într-un cadru cosmic de o asemenea măreție, încît evenimentul morții își pierde semnificația sa imediată pe care o mai avea în bocetele funerare și revelează o dimensiune nebănuită pînă atunci. Fochi remarcă faptul că tema cadrului nupțial, ca un reflex al ceremoniilor nupțiale completînd ritualul funerar, aparține exclusiv folclorului românesc (pag. 529). „*Miorița* oferă un exemplu tipic al formației de transfigurare existentă în popor” (pag. 528).

⁴⁶ De exemplu în Corsica, în Ungaria, la ruși, la galițieni, la bulgari, la turcii europeni, la grecii moderni; cf. cîteva indicații bibliografice la Fochi, p. 514, n. 1–8.

⁴⁷ Există și cîntece de origine clericală care trădează efortul bisericii de a îndepărta aceste resturi de ceremonial păgîn; cf. Fochi, p. 515.

⁴⁸ Precizăm că zona europeană în care circulă baladele scoțînd în evidență sensul nupțial al morții este și mai restrînsă decît aria cîntecelor rituale; cf. Fochi, p. 520.

Și totuși, același autor, ca și Brăiloiu înaintea lui, conchide că imaginea „nunții mioritice“ nu poate să aibă alt sens decât cel al ceremonialului de care depinde, și anume „apărarea împotriva puterii malefice a mortului“ (pag. 529). Și adaugă: „Ciobanul din *Miorița* nu dorește moartea pentru că acesta ar fi în concepția sa identică cu nunta; el dorește numai să i se îndeplinească acel ceremonial funerar care convine situației sale spectrale de nelumit.“

Se înțelege că Fochi, ca și Brăiloiu, și ca atîția alții înaintea lui s-a ferit mai ales de pericolul interpretării „nunții mioritice“ într-un sens pesimist, adică de a vedea în baladă resemnarea și pasivitatea ciobanului, și, în cele din urmă, dorința lui de a se stinge în sânul naturii. Dar înlocuirea clișeului „pesimist“ printr-o formulă considerată „optimistă“ pentru că reduce „nunta mioritică“ la o apărare împotriva puterii malefice a mortului nu duce exegeza mai departe.

Preistoria baladei

H. H. Stahl și Constantin Brăiloiu au fost primii care au descifrat în baladă, ca și în ceremoniile de nuntă postume, dorința celor vii de a pacifica mortul, mai ales de a-l împiedica să devină „nefast“. Nu discutăm aici pînă la ce punct interpretarea morții dată de Brăiloiu și de numeroși alți folcloriști traduce concepțiile autentic-populare. Se știe că, pentru societățile tradiționale, moartea constituie o experiență greu accesibilă gîndirii moderne. Pentru a da numai un exemplu, solidaritatea ideilor de fertilitate, de naștere și moarte, indicată și prin apropierea și cîteodată chiar confuzia între divinitățile respective, nu este decât foarte rar înțeleasă în lumea modernă. Numai marii poeți sau vizionari ca Nietzsche, sau cîțiva rari filozofi mai sînt capabili să sesizeze misterioasa și paradoxala unitate a vieții și a morții. Ne întrebăm, de exemplu, dacă importanța acordată de Brăiloiu aspectelor sumbre și terifiante ale riturilor funerare românești corespunde realității. În lumea rurală frica de strigoi nu pare să joace rolul capital pe care i-l atribuie Brăiloiu. Este mai mult cu puțință ca, în România și în alte părți în Europa Orientală, frica de strigoi și de vampiri să fie mai degrabă rezultatul unei crize ocazionale,

al unei panici rapid devenită colectivă ca urmare a unor calamități excepționale, de exemplu, epidemii și flageluri de ordin cosmic sau istoric.

Dar chiar dacă se acceptă interpretarea morții și riturilor funerare românești prezentată de Brăiloiu și împărtășită de folcloriști, rămîne de dovedit continuitatea între lume a tenebrei și a teoriilor ancestrale și universul senin și transfigurat al *Mioriței*. N-avem decît să recitim versiunea Alecsandri. Aici „pe un picior de plai, pe o gură de rai“ intri în cu totul altă lume, care, nu numai că nu are nimic de-a face cu riturile funerare și frica de strigoi, dar nici nu seamănă măcar cu cîmpurile și satele românești, așa cum sînt văzute ele de un „ochi profan“, în lumina experienței de toate zilele. În *Miorița* universul întreg este transfigurat. Sîntem introduși într-un cosmos liturgic, în care se săvîrșesc Mistere (în sensul religios al acestui termen). Lumea se revelează „sacră“, cu toate că această sacralitate nu pare, la prima vedere, de structură creștină. După cum au arătat analizele precedente, concepte specific creștine nu sînt atestate în *Miorița*. Nu există decît episodul bătrînei mame căutîndu-și fiul, care amintește de alte piese folclorice vorbind despre peregrinările Fecioarei în căutarea lui Isus. Dar chiar în folclorul religios românesc creștinismul nu este cel al bisericii. Una din caracteristicile creștinismului țărănesc al românilor și al Europei orientale este prezența a numeroase elemente religioase „păgîne“, arhaice, cîteodată abia creștinizate. Este vorba de o nouă creație religioasă, proprie sud-estului european, pe care noi am numit-o „creștinism cosmic“, pentru că, pe de o parte, ea proiectează misterul cristologic asupra naturii întregi, iar pe de altă parte, neglijează elementele istorice ale creștinismului, insistînd, dimpotrivă, asupra dimensiunii liturgice a existenței omului în lume.

Acest „creștinism cosmic“ nu este atît de evident în *Miorița*, cît în alte piese ale folclorului religios românesc. Dar aici, ca și în altă parte, este vorba de un cosmos transfigurat. Moartea nu este considerată o simplă nuntă, ci o nuntă de proporții și de structură cosmică. *Balada revelează o solidaritate mistică între om și natură, care nu mai este accesibilă conștiinței moderne*. Nu este vorba de un „panteism“, pentru că acest Cosmos nu este „sacru“ prin el însuși, prin propriul lui mod de a fi, ci este sancționat prin participarea la misterul nunții. Și tot ca o nuntă au fost

interpretate de misticii și teologii creștini agonia și moartea lui Cristos. Este suficient să amintim un text de Sfântul Augustin în care Cristos, „ca un nou mire (...) vine în patul nupțial al crucii, și urcînd în el, săvîrșește nunta (*procedit Christus quasi sponsus de thalamo suo, praesagio nuptiarum exiit at campum saeculi, cucurrit sicut gigas exultando per viam usque venit ad crucis torum et ibi ascendendo coniugium...*)⁴⁹.

Cît despre acceptarea morții, doar dintr-o perspectivă raționalistă poate fi considerată ca o probă de „pasivitate“ sau de resemnare. În universul valorilor folclorice, atitudinea păstorului exprimă o decizie existențială mai profundă: „nu te poți apăra împotriva destinului cum te aperi împotriva dușmanului“; nu poți decît să impui o nouă semnificație consecințelor ineluctabile ale unui destin gata să se împlinească. Nu este vorba de un „fatalism“, pentru că un fatalist nici măcar nu se crede capabil de a schimba semnificația a ceea ce i-a fost predestinat.

Episodul mioarei năzdrăvane pune admirabil de bine în evidență toate acestea. În versiunea Alecsandri, ca și într-un mare număr de variante, oaia nu comunică o informație privind complotul, ci dezvăluie într-o manieră oraculară „ceea ce a fost hotărît“. Avem încă o dovadă a geniului creator al poetului popular în alegerea elementului oracular în locul unei explicații „realiste“ (cum, de exemplu, în unele variante în care oița face în așa fel ca să rămîie în urma turmei, și descoperă complotul. De altfel, plasîndu-ne în universul valorilor caracteristice ale creațiilor populare, această explicație „realistă“ pare recentă; căci fabulosul este cel care domină episodul întreg, și o oiță capabilă să vorbească n-are nevoie să facă pe spionul pentru a descoperi complotul).

Societățile pastorale au moștenit de la vechile culturi de vînători credința că gesturile și revelațiile animalelor au funcție de oracol, pentru că acestea cunosc viitorul. Ca peste tot în lumea arhaică, și pentru păstorul mioritic destinul a fost revelat de o mioară. Că se apără sau nu, că va învinge sau nu, nu are importanță. Oricare ar fi rezultatul luptei, păstorul știe că în cele din urmă va trebui să moară.

⁴⁹ Sf. Augustin, *Sermo suppositus*, 120, 8 (*In Natali Domini*, IV).

„Teroarea istoriei“ și răspunsul păstorului

Desigur, această decizie de a accepta destinul nu trădează o concepție pesimistă a existenței, nici pasivitatea de care atît s-a vorbit de la Alecsandri încoace. Criticile lui Caracostea, H. H. Stahl și Brăiloiu erau întemeiate. Dar este în zadar să se caute „optimismul“ *Mioriței* în dragostea păstorului pentru munca lui, sau în apărarea celor vii împotriva strigoilor. Nu se poate vorbi despre optimism pentru că este vorba de o revelație tragică. Mesajul cel mai profund al baladei îl constituie voința păstorului de a schimba sensul destinului său, de a prefăce nefericirea lui într-un moment al liturgiei cosmice, transfigurîndu-și moartea în „nuntă mistică“, chemînd pe lîngă el soarele și luna și proiectîndu-se printre stele, ape și munți. Desigur, noi am văzut că tot acest repertoriu de gesturi, imagini și simboluri exista deja, cel puțin virtual, în riturile și credințele ceremoniilor de nuntă postume. Dar poetul popular a știut să transfigureze aceste clișee tradiționale într-o „nuntă mioritică“ de structură cosmică. În baladă, semnificația acestei nunți nu mai este substituirea elementelor rituale cu scopul de a efectua simbolic o nuntă postumă; măreția fabuloasă a ceremoniilor mistice este răspunsul dat de păstor cruntului său destin. El reușește să *prefacă un eveniment nefericit într-o taină a nunții*, pentru că moartea unui tînăr păstor necunoscut se transformă în celebrări nupțiale de proporții cosmice.

Mai ales semnificația acestui episod a fost puțin cunoscută. Pentru a măsura consecințele unei asemenea voințe de transfigurare a unei condamnări la moarte într-o „nuntă mioritică“, e de ajuns s-o comparăm cu unele reacții tipice ale societăților moderne. Aflînd că soarta i s-a decis, păstorul nu se lamentează și nu se abandonează desperării, nici nu încearcă să anuleze sensul lumii și al existenței, „demistificîndu-l“ cu turbare iconoclastă și proclamînd nihilismul absolut ca singur răspuns posibil dat revelației absurdului. În alți termeni, păstorul nu se comportă ca atîți reprezentanți iluștri ai nihilismului modern. Răspunsul său e cu totul altul: prefăce nenorocul care-l condamnă la moarte într-un mister al tainei nunții maiestuos și feeric care, în cele din urmă, îi permite să *triumfe asupra propriului destin*.

Să repetăm: această revalorizare a temei tradiționale efectuată de baladă reprezintă o nouă creație, care proiectează drama pastorală într-un cu totul alt orizont spiritual. „Nunta mioritică“ constituie o soluție viguroasă și originală dată brutalității de neînțeles a unui destin tragic: „Adeziunea“ aproape totală a poporului și a intelectualilor români la drama mioritică nu este deci lipsită de rațiune. Inconștient, atît poeții populari care cîntau și ameliorau continuu balada, cît și intelectualii care o învățau la școală, simțeau o afinitate secretă între destinul păstorului și cel al poporului român. Eroul mioritic a reușit să găsească un sens nefericirii lui asumînd-o nu ca pe un eveniment „istoric“ personal, ci ca pe un mister sacramental. *El a impus deci un sens absurdului însuși*, răspunzînd printr-o feerie nupțială nefericirii și morții.

Nu astfel au reacționat românii, ca și alte popoare ale Europei orientale, în fața invaziilor și catastrofelor istorice. Ceea ce am numit în altă parte „teroarea istoriei“ este exact înțelegerea acestui fapt: deși ești gata să săvîrșești orice, cu toate sacrificiile și oricît eroism, ești condamnat de istorie, aflîndu-te la răspîntia invaziilor (nenumăratele invazii barbare de la sfîrșitul antichității pînă în evul mediu) sau în vecinătatea marilor puteri militare dinamizate de fanatisme imperialiste. Nu există apărare militară sau politică eficace în fața „terorii istoriei“, prin simplul fapt al inegalității zdrobitoare între invadatori și popoarele invadate. Nu vreau să zic, desigur, că acestea din urmă nu s-au apărut militar și politic, și de multe ori cu succes. Dar în cele din urmă situația nu putea fi schimbată. Modeste grupuri politice de țărani nu puteau să reziste mult timp maselor de invadatori.

O situație similară se întîlnește și în alte regiuni ale lumii și în alte epoci istorice: să ne amintim numai de evrei și de vecinii lor aflați la confluența imperiilor militare. Desperării și nihilismului nu li se putea răspunde decît printr-o interpretare religioasă a „terorii istoriei“. Am discutat în altă parte răspunsurile unor popoare din antichitate și ale evreilor.⁵⁰ Cît despre populațiile rurale ale Europei orientale, ele au reușit să suporte dezastrele și persecuțiile datorită mai ales creștinismului cosmic

⁵⁰ Cf. *Le Mythe de l'Eternel Retour*, Paris, 1949.

la care ne-am referit mai sus. Concepția unui cosmos răscumpărat prin moartea și reînvierea Mîntuitorului și sanctificat de pașii lui Dumnezeu, ai lui Isus, ai Fecioarei și ai sfinților, permite să regăsești, fie chiar numai sporadic și simbolic, o lume încărcată de virtuțile și frumusețile de care terorii și invaziile despuiau lumea istorică. Nu este locul aici să arăt că o asemenea concepție religioasă nu implică nici pesimism, nici pasivitate. Este vorba de o reinterpretare a creștinismului, în care momente istorice sînt asumate ca momente aparținînd dramei cristologice și, în final, transfigurate.

O asemenea revalorizare a creștinismului reprezintă o creație care a servit de model, sau de ghid altor creații folclorice. Elementul esențial este constituit de *capacitatea de a anula consecințele aparent iremediabile ale unui eveniment tragic, încărcîndu-le de valori pînă atunci necunoscute*. Nu vom osteni niciodată spunînd că un asemenea proces, departe de a trăda o resemnare pasivă, ilustrează dimpotrivă forța inegalabilă de creație a geniului popular. Acest creștinism cosmic nu este decît aluziv și cifrat în baladă, și acesta este motivul pentru care Dan Botta vorbea despre „thraci” și „Dionisos”. Dar formula prin care păstorul preface nefericirea lui în „nuntă mioritică” este de același ordin cu toate celelalte care au servit la transformarea unei adversități în contrariul său.

În concluzie, ceea ce analiza noastră a scos mai ales în evidență este importanța și continuitatea momentelor creatoare în elaborarea *Mioriței*, de la rudimentele para-rituale ale colindelor pînă la balada în versiunea lui Alecsandri. Și succesul fără precedent al acesteia din urmă, atît printre intelectuali cît și în popor, confirmă încă o dată prestigiul creativității. Într-adevăr, versiunea lui Alecsandri s-a răspîndit, prin manualele școlare, la sate, și cîteodată chiar a înlocuit într-o manieră definitivă variantele locale (cf. Fochi, p. 547). Acest fapt are o adîncă semnificație, căci dovedește: 1) că perfecțiunea literară a versiunii lui Alecsandri nu contrazice canonul estetic popular; 2) că procesul creator, început cu secole în urmă, continuă și în zilele noastre; 3) că și revalorizările mai recente ale baladei în cultura română modernă se înscriu pe aceeași direcție a procesului creator și, într-un fel, îl prelungesc.

În ultimă instanță, dacă *Miorița* și-a cucerit un loc unic la cele două niveluri ale culturii românești — folcloric și cult — înseamnă că poporul, ca și intelectualii, recunosc în această capodoperă a geniului popular modul lor de a exista în lume și răspunsul cel mai eficace pe care ei pot să-l dea destinului, când se arată, ca de atâtea ori, ostil și tragic. Și acest răspuns constituie, de fiecare dată, o nouă creație spirituală.

Desigur, nu vrem să spunem că *Miorița* sintetizează toate caracteristicile geniului românesc. Dar „adeziunea“ întregului popor la această capodoperă folclorică rămîne totuși semnificativă, și nu se poate concepe o istorie a culturii românești fără o exegeză a acestei solidarități.

1962, 1969

INDEX

- Abaris, 44 și urm.
Ahriman, 115 și urm.
Altaici, mituri cosmogonice, 108 și urm.
andreen, 34 și urm.
animale-călăuză, 143 și urm.
Aristeas, 44 și urm.
Arta, legenda podului Artei, 181 și urm.
Asia de sud-vest, mituri cosmogonice, 126 și urm.
axis mundi, 195 și urm.
- Balcani, 21, 23, 28, 33, 167, 186.
balade, românești, 172–181, 233–238; neogrecești, 181, 182; macedo-române, 183, 184; sîrbo-croate, 184; ungurești, 184, 185.
berserkir, 16, 20, 25 și urm., 34, 35.
bogomilism, 85 și urm., 98 și urm., 116 și urm.
Burebista, 22, 67 și urm., 74, 81.
buriști, mituri cosmogonice, 111 și urm.
- capillati*, 74 și urm.
Carpați, 22 și urm., 28, 68, 167.
căprioară, 144 și urm., 149; v. și cerb
căsătorie postumă, 254 și urm.
celți, 16, 65, 72.
cerb, rolul religios al cerbului, 154–157.; vînătoarea cerbului în India, 157–162.; mitologia cerbului, 169.
cimerieni, 23.
ciumă, rituri de apărare împotriva ei, 205 și urm.
colind, cîntec ritual de Crăciun, 248 și urm., 252 și urm.
confrerii secrete de războinici, 15 și urm.; la germani, 16.; la iranieni, 17 și urm.
construcția, riturile și miturile ei, 171 și urm. (Mînăstirea Argeșului), 181, 182 (podul Artei), 184 (cetatea Scutari), 184 (cetatea Devei); practici și credințe, 190–194.; sacrificii sîngeroase și mituri cosmogonice, 194 și urm.
cosmogonii, v. mituri cosmogonice.
cosmogonii și sacrificii sîngeroase, 194 și urm.
creștinism cosmic, 259 și urm.
crobyzii, 41 și urm.
- dacii, 11, 19, 21 și urm., 68 și urm.; v. și geții și geto-dacii.
daci, sinonim cu *dani*, 80.
dani, sinonim cu *daci*, 80.
daos, 11 și urm., 22 și urm.
Decebal, 22, 42, 74, 82.
Deceneu, 67 și urm., 72 și urm., 81, 83.
descensus ad inferos, 35 și urm., 55.
deus otiosus, 97.
Deva, legenda construcției cetății, 184.
dhāu, „a sugruma“, 11, 22.
Diana daco-romană, 76.

- Diana-Sancta, 76.
 diavolul, omitomorfia diavolului, 103
 și urm.
 Dionysos, 43 și urm.
draco, 19.
 dragon, 19.
 Dragoș și mitul întemeierii statului
 moldav, 140 și urm.
 druidism, 72.
 dualism, 86.
- Empedocle, 44 și urm., 47 și urm.
 epifanii, 37, 39.
 Epimenide, 36, 44 și urm., 47 și urm.
 extatici, 43 și urm.
 extaz, 50.
- fiară, transformarea rituală în fiară, 16
 și urm., 25 și urm.
 filozofi-șamani, 47 și urm.
 fino-ugrieni, mituri cosmogonice, 105
 și urm.; ritualuri de apărare împotriva
 ciumei, 206 și urm.
 Freyr, și Zalmoxis, 56 și urm.
- Gebeleizis, etimologia numelui, 60
 și urm.; cultul lui, 61 și urm.
 germanii, 16; 29.
 geto-dacii, în tradițiile antichității, 78
 și urm.
 geții, 21, 31 și urm., 40 și urm., 51
 și urm., 58 și urm., 63 și urm., 67
 și urm.; identificați cu goții, 74, 79
 și urm.
 goții, identificați cu geții, 74, 79 și
 urm.
 grote rituale, 37.
- Hermotimus din Clazomene, 46.
 hiperboreenii, 45.
 hunii și bălțile Meotidei, 149 și urm.
- iacuții, mituri cosmogonice, 112
 și urm.
 imortalitate, 51 și urm.
- „imortalizarea“, prin inițierea în Mis-
 terele lui Zalmoxis, 39 și urm., 52
 și urm.
 India antică, mituri cosmogonice în
 India antică, 123 și urm.; vână-
 toarea cerbului, 157 și urm.
 indo-europenii, 15 și urm.
 inițierea, 36 și urm.
 inițierea militară, 15 și urm.
 iranieni, 17 și urm., 36 și urm.; influen-
 țe iraniene, 109 și urm., 114 și urm.
- încarnarea, formule de origine magică
 212 și urm.
- kapnobatai*, 51 și urm., 70 și urm.
 Kogainon, munte, 67 și urm., 69
 și urm.
 Kronos, 53.
ktistai, 70 și urm.
- locuința, funcția magică, 196 și urm.
 lupii, 11 și urm.; triburi cu nume de
 lupi, 11 și urm.; măști de lup, 23
 și urm.; zei lupi, 11 și urm., 27 și
 urm.; scenarii mitico-rituale ale
 Lupului, 23 și urm.
 lycantropia, rituală sau extatică, 15
 și urm., 24, 27 și urm.
- macedo-românii, baladele lor, 183, 184,
 254.
 maghiari, mituri ale maghiarilor, 149
 și urm.
männerbünde, v. confrerii secrete de
 războinici
 Manole, legenda Meșterului Manole,
 171 și urm.; originea și difuziunea
 baladei, 185 și urm.
 măciuca, însemn specific al confrerii-
 lor secrete de războinici iranieni,
 18 și urm.
 mătrăguna, ritualuri de cules în Ro-
 mânia, 215 și urm.; virtuțile mătră-
 gunei, 219 și urm.

- medicina tracă, 40 și urm.
 mesager, sacrificiul mesagerului, 57 și urm.
 „mioara năzdrăvană“, baladă românească, 233; v. Miorița
 Miorița, 233 și urm.; interpretările baladei, 239 și urm.; exegeza lui Brăiloiu, 245 și urm.; analiza temelor, 250 și urm.; preistoria baladei, 258 și urm.; semnificația, 259 și urm.
 Mistere, religiile Misterelor, 40 și urm., 59, 75.
 mistrețul, rolul lui în cosmogonia indiană, 123 și urm.
 Mithra, 38, 62, 153.
 mitologii ale morții, 192 și urm., 254 și urm.
 mituri cosmogonice la români, 85; la țiganii din Transilvania, 88, 89; la bulgari, 87, 88, 93; variante rusești, 89, 107 și urm.; în Bucovina, 89–91, 93, 94; legende letone, 90, 94; poloneze, 90, 91; finlandeze, 91; estoniene, 91, 92; mordvine, 92; la ceremiși, 105; la voguli, 105; la samoiezi, 106, 107; la altaici, 108–110; la mongoli, 110, 111; la buriati, 111, 112; la iacuți, 112–114; în Iran, 114–119; la triburile nord-americane, 120 și urm.; în India ariană, 123 și urm.; în India preariană, 125; în Asia de sud-est, 126 și urm.; originea și difuziunea mitului „scufundării cosmogonice“, 85.; structura și semnificația lui, 132 și urm.
 mînăstirea, legenda Mînăstirii Argeșului, 171–174.
 moarte, Zalmoxis considerat ca un zeu al morții, 53 și urm.; moartea lui Freyr, zeul fertilității, 56, 57; mitologii ale morții, 192 și urm., 254 și urm.
 moartea-nuntă, 243 și urm., 255 și urm.
 moldoveni, practici magice, 201 și urm.
 mongoli, mituri cosmogonice, 110 și urm.
 Munte sacru, 68.
 nuditatea rituală, 206 și urm.
 nume etnice, semnificații religioase, 11 și urm.
 nuntă mioritică, 259 și urm.
 „oboseala lui Dumnezeu“, 93 și urm.
 ocultatie. 39; v. grote, Mithra, Ohrmazd, 115, 117, 119.
 oracol, revelat de un animal, 260 și urm.
 Orfeu, 43, 45, 53.
 origini, mituri de origine ale popoarelor, 146 și urm.
 Parmenide, comparat cu un șaman, 48.
 pastorală, spiritualitate, 239 și urm.; v. și Miorița.
 păstor, în Miorița, 260 și urm.
 pileati, 71, 74 și urm.
 pilos, 71.
 Pitagora, și Zalmoxis, 33 și urm., 44 și urm., 66 și urm.; locuința lui subterană, 34 și urm.; inițiat în Creta, 36.; considerat ca un șaman, 48 și urm.
 plante medicinale, ritualuri de cules, 215 și urm.
 pleistoi, 71 și urm.
 plugul, ritualul plugului, 208 și urm.
 polistai, 70 și urm.
 preoți-regi, 65 și urm.
 preoți-terapeuți, 64 și urm.
 războinic, universul lui religios, 27 și urm.
 ritualuri de construcție, 186, 187, 190 și urm.; de apărare împotriva ciumei, 205 și urm.; de cules plante medicinale, 215 și urm.

romani, 16, 19, 28, 67, 72, 75, 82.

Romulus, 14, 28.

sacrificii, 194 și urm., v. ritualuri de construcție.

sacrificii, mesageri, în cultul lui Zalmoxis, 58 și urm.

sanctuare, Sarmizegetusa, Costești, dominate de simbolismul celest, 63 și urm.

sarabha, cerbul mitic, 157 și urm., 163 și urm.

Sarmizegetusa, 63–68.

Satana, rolul lui în crearea lumii, 85; vezi și diavolul.

săgeată, geții strungesc săgeți în timpul furtunii, 61; ritualul este atestat la semangi, la sakai, la yuracari, în China antică, 62 și urm.

Sânziana (<San(cta)Diana), 76 și urm.

sciți, 11 și urm., 22 și urm., 44 și urm.; 78.

Scutari, legenda construcției, 184.

Semele, 54.

slavi, „dualismul slav“, 97; rituri de apărare împotriva ciumei, 207 și urm.

steag, simbolul lui, 18 și urm., 147 (nota 24).

șamanismul, 12, 47 și urm., 50 și urm.; șamanismul grec, 49–52 și urm.; la români, 201 și urm.; și „căderea Rusaliilor“, 208 și urm.; și incantațiile, 212 și urm.

tarabostes, 64.

taur, 152 și urm.

teroarea istoriei, 261 și urm.

teryzi, 41 și urm.

theosebeis, 51, 70.

traci, 20, 40 și urm., 65, 78 și urm.

transă, para-extactică, în timpul Rusaliilor, 208 și urm.

ugrieni, mituri cosmogonice la ugrieni, 105 și urm.; mituri de origine și de cucerire, 162 și urm.

„vânătoarea rituală“, 140 și urm., 144 și urm., 148 și urm., 157 și urm.

vânătorul primitiv, universul religios, 24 și urm.

Zalmoxis, raportul lui Herodot, 31 și urm.; bibliografia despre, 32 (nota 1); locuința subterană, 34 și urm.; „sclav al lui Pitagora“, 34 și urm.; și „imortalizarea“, 39 și urm.; trimiterea unui mesager la Zalmoxis, 43, 57 și urm.; și Amphiarhos, 43; și Trophonius, 43; și Orfeu, 43, 45; și Pitagora, 44 și urm.; comparat cu un șaman, 44 și urm., 48 și urm., 52; Zalmoxis, extaz și imortalitate, 51 și urm.; etimologii, 53 și urm.; și Freyr, 56 și urm.; și preoți terapeuți, 64 și urm.; considerat în același timp și zeu și rege, 65 și urm.; și Deceneu, 66 și urm.; dispariția cultului său, 75 și urm.; metamorfozele lui în tradițiile goților, 77 și urm.; în istoriografia spaniolă, 80 și urm.; în cultura română, 81 și urm.

zamol, 54 și urm.

zei-lupi, 14 și urm.

zemelen, 54 și urm.

zimbri, 140 și urm., 152 și urm.

Zurvan, 117 și urm.

Cuprins

Prefață la traducerea românească / 5

Cuvînt înainte / 7

Capitolul I: DACII ȘI LUPII / 11

Semnificații religioase ale numelor etnice, 11. — Inițieri militare: transformarea rituală în fiară, 15. — Măciuca și stindardul, 18. — „Dacii“ — confrerie războinică, 21. — Scenarii mitico-rituale ale Lupului, 23. — Carnasieri, vînători, războinici, 27.

Capitolul II: ZALMOXIS / 31

Herodot, IV, 94–96, 31. — „Locuința subterană“, 34. — Grote rituale: ocultatie și epifanii, 37. — Zalmoxis și „imortalizarea“, 39. — Extatici și taumaturgi, 43. — Filozofii-șamani, 47. — Șamanismul grec, 49. — Zalmoxis, extaz și imortalitate, 51. — Etimologii și istoria religiilor, 53. — Zalmoxis și Freyr, 56. — Sacrificiul mesagerului, 57. — Gebeleizis, 60. — Zalmoxis și preoții-terapeuți, 64. — Zalmoxis și Deceneu, 66. — Solitarii și savanții, 70. — Dacia capta, 75. — Meta-morfozele lui Zalmoxis, 77.

Capitolul III: SATANA ȘI BUNUL DUMNEZEU: PREISTORIA COSMOGONIEI POPULARE ROMÂNEȘTI / 85

Scufundarea cosmogonică, 85. — Versiuni sud-est europene, 87. — Variante poloneze, baltice, mordvine, 90. — „Oboseala lui Dumnezeu“, 93. — „Dualism“ slav?, 98. — Cîteva legende rusești, 102. — Scufundarea cosmogonică la ugrieni, 105. — Altaici, mongoli, 108. — Buriati, iacuti, 111. — Iran, 114. — Cosmogonii nord-americeane, 120. — India ariană, 123. — India preariană și Asia de sud-est, 125. — Originea și difuziunea mitului, 129. — Structura și semnificația scufundării cosmogonice, 132

Capitolul IV : VOIEVODUL DRAGOȘ ȘI „VÎNĂTOAREA RITUALĂ” / 139

Cronicarii, 140. — „Vînătoare rituală” și „animale-călăuză”, 143. — Mituri de origine, 146. — Hunor și Magor, 149. — Zimbrul și taurul, 152. — Rolul religios al cerbului, 154. — Vînătoarea cerbului în India, 157. — Indo-arieni, fino-ugrieni, altaici, 162. — Note finale, 167.

Capitolul V : MEȘTERUL MANOLE ȘI MÎNĂSTIREA ARGEȘULUI / 171

Poezie populară și folclor religios, 171. — Cîteva versiuni balcanice, 181. — Exegezele: folcloriști, istorici literari, stiliști, 185. — Rituri de construcție: morfologie și istorie, 190. — Sacrificii sîngeroase și mituri cosmogonice, 194. — Arhaism și supraviețuire, 198.

Capitolul VI : „ȘAMANISM” LA ROMÂNI? / 201

Bandinus și Incantatores, 201. — Rituri de apărare împotriva ciumei, 205. — „Căderea Rusaliilor”, 208. — Șamanism și incantații, 212.

Capitolul VII : CULTUL MĂTRĂGUNEI ÎN ROMÂNIA / 215**Capitolul VIII : MIOARA NĂZDRĂVANĂ / 233**

„Un lucru sfînt și emoționant...”, 233. — Istorici, folcloriști, filosofi, 239. — „Tradiționaliști” și „moderniști”, 242. — Exegeza lui Constantin Brăiloiu, 245. — Prestigiul baladei, 248. — Analiza temelor, 250. — Post-existență, căsătorie postumă, „nuntă mioritică”, 254. — Preistoria baladei, 258. — „Teroarea istoriei” și răspunsul păstorului, 261.

Index / 265

Culegere și paginare HUMANITAS

**Printed and bound in Germany
by Graphischer Großbetrieb Pößneck GmbH
A member of the Mohndruck printing group**

Numele etnic al dacilor își revelează semnificația religioasă primitivă numai în universul valorilor specifice vânătorilor și războinicilor. La fel, cultul lui Zalmoxis nu poate fi înțeles decît după ce se dezvăluie sensul inițiativ al ocultării și epifaniei zeului. Mitul cosmogonic românesc își revelează trăsăturile sale specifice după ce descifrăm nu numai preistoria „dualismului” balcanic și central-asiatic, dar și sensul ascuns al „oboselii lui Dumnezeu” după ce a creat Pămîntul, expresie surprinzătoare a unui *deus otiosus* reinventat de creștinismul popular într-un efort disperat de a-l desolidariza pe Dumnezeu de imperfecțiunile lumii și de apariția răului.

MIRCEA ELIADE